

1
جريدة مصر
١٩٩٢



6667

1993

• SUI •

سبحان الله الرحمن الرحيم

شخص

الشخص قاله صلح من يؤل له ما يحسب النسب والنسب الأول فهم الذين وملت
عليهم الصدقة في الزمان المحمدية وهو بنو هاشم وبنو عبد المطلب عنه بعض المائمه
وبنو هاشم فقط عند البعض واما الثاني فهم العلماء وان كانت النسب كمال
الصوري اعني العلم الشرعي والاولياء والحكام المتأهلون ان كانت النسب
كمال الكمال الحقيقي اعني علم الحقيقة ثم قال القول تكافؤهم على الاول
الصدقة الصورية وم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تعبد الغير في العلوة
والمعارف اقول يجب تخصيص الغير بغير الانبياء بخلاف الصدقة الصورية
فانه لا تخصيص فيها والا فهم مقلدون للانبياء عليهم السلام والقول بان تعبد
في المكاساة والمعارف لانها ليست مما يتعلق به العلم لانفع لانه مما يتعلق بالاعتقاد
في الاكثر الا ان يقال انه من هذه الجهة ليست من المكاساة ويجب الكلام في المال
الشرعي الصوري فانه عالم بما يتعلق به العلم والاعتقاد نعم لا يجوز التعبد بغيرهم
لغيرهم في المحمدية ثم قاله صلح من يؤل له ما يحسب النسب فبيد الجد كاداده
النسبية ومن كثر ذرية اهل بيته من آباءه الصورية او كثر النسب في النسب
كاداده الروحانية من العلماء والراسخين والحكام المتأهلين المعنيين
من مشكوة انوارهم سواء سبقوه زمانا او حقوقه ولا شك ان النسب الثاني
او كثر من الاول والثالث من الثاني او كثر من اولاديه منها واذا اجمع النسبتان
من النسب الثلاث كان يؤل على نور كماله الاله المشهورين من العزة الظاهرين
في الاله عنهم اجمعين انتهى والكلام في فضيلة النسب اكثر من ان يحصى من كلام
امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه من علمني هو فاقد صيرني عبد فتي
هذه النسب ان يجعل الناس عبدا له بسبب تعليمه وكذا قالوا حق الاستاذ
او كثر على بن خنوا الذين فانهما سببان لفيضان الصورة الانسية والاستاذ
سبب لفيضان الحقيقة الانسانية قال صاحب الانساب الثلثة المنسوبة كلها
الى الرسول السيد علي السمد في قدس سره في رفع حجاب اكبر سبب النسب الصوري
انه لا فرق بين الخيرات الحارة من بول الانساق وبول ساير الحيوانات
وفي هذا المعنى قال بعضهم ان شجرة تاكلنا رامة ازره بول ودبار رامة
وقد اوردوا في كتب الخلاف كثير من معقولا ومنقولا وما اوردوا معقولا
على السلام لانه في بانسابكم وانا في بانسابكم وقال رسول الله صلح يوم الحج نمكة

بما على باب الكعبه بعد الحمد والشايعه قرينان الله قد اذهب عنكم تخوة الجاهل
 ولعلكم تهابون لا يا اباي الناس من آدم وادم من تراب فليكن حاتم الكلام كلام الخاتم والكراد
 بالناسوت الشايعه الانسان قبل اول من تكلم به هو النصارى حيث قالوا في عيسى
 ثم ترع الله هو بالناسوت ثم استعمال الشيخ النورى وبتبعه من تلاحه في الصوره ثم استمر
 وباللله هو عالم التجرد ما هو من الله هو بمعنى سلب التعيين وان كان الصوره
 يستعملون الله هو في مرتبه خاصه منى عالم التجرد **قوله** فيكون تعريفه بالعام كونه
 المتعدي بين التعريف بالعام لا يصح لانه غير معمول لانهم التزموا الطرد والتكس
 في التعريفات ولا خلاف في حده واحتمال تخصيص التعريف ايضا باق وجب ان كان ماني
 استعمال الشارح كونه غير مبدى من عموم التعريف واحتمال جعل وجه التكلف بهذا
 ايضا يدل على انه لم يحل ادعاء هذا ولهذا اعترض وايضا يكون ح مما قال
 ان راجح الكلام ما آخره من ادعاء احتمال الاستخدام مع انه كما مع ما ذكرناه في الاصل
 لانه من المحتمل ان يناسب مقام التعريف لان المذكور المراد هو المحتاج الى التعريف
 فتعريف معنى آخر لا يناسب فنلوه خط كون الخاص المذكور فردا للعالم المكون
 فالاحسن ما ذكرناه في هذا المعنى وايضا ما ذكره محتاج الى اشار الوصفين
 تدبر قال بعض من يستند اليه ممن نظوا الى ما علينا الضمير راجع الى مدلول
 لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سياتي ان المراد من النبي ههنا
 الفرد الكامل انتهى ما فهمت ان غرض هذا المستند ما ذكره ايراد علينا
 او حتى موافق ما ذكرناه انه كان ايرادا في وجه الايراد ماني ما قلت راجع
 الى لفظ النبي حتى يقول انه راجع الى مدلول لفظ النبي لا الى لفظ النبي وان
 التوصيف يكونه مذكورا لا يدل على ان المراد منه اللفظ لان المعنى بوصف ايضا
 بالمذكور كالا لفاظ خصوصا بالمذكور به ضمن من ذكره في فقط ذكره
 ولا اله الا الله المذكور بكل لسان وهذا شايع كثير حقيقه او مجاز مشهور
 متعارف وظاهر ان المراد مما ذكرناه في الاصل من ان ليس الموصوف هو المراد
 من لفظ النبي ههنا وهو الفرد الكامل والافكون تعريفه بالعام ان الموصوف
 هو العام المذكور في الضمن والحكم يكون تعريفه بالعام على تقدير كون الموصوف
 هو المراد من اللفظ لا ما هو في الضمن لان الموصوف هو اللفظ وان مقابل
 المراد هو اللفظ وان المراد من المراد هو المعنى مطلقا ثم كون العام في الضمن

مكتن

مكتن ان يراد به كونه في ضمن المعنى المراد وان يراد كونه في ضمن اللفظ ثم كونه في ضمن
 المعنى المراد مكتن ان يكون لفظه في ضمن لفظه ايضا وان لا يكون **قوله** وفيه ما
 وجه ان القائمين بهذا التعريف هم جمهور المتكلمين لم ينقل عنهم تعريف لا مشهور
 غير هذا وكان زيد قبل زمان نبينا دم قريبا ولم ينقل عنهم ايضا انهم يقولون
 بنبي من عيسى ونبينا صلوات له عليها **قوله** فاما تعريف المانع اي الذي
 هو بصد التعريف ومنصب الكنع مع انه اما ان يكون المراد منه بعينه الر كلف
 كما هو طوله بنمو الى او عدم بعينه الى نفسه ايضا كما هو طوله لم يبق على ذلك دليل
 ابراهيم احد غري وعلى في حال لا يفسد التعريف لصدقه عليه على الاول وفيه
 ثايل ايضا وفيه وجه عن المحذور على الثاني بهذا كله على تصور ان يكون المراد من هذا
 النقل ايرادا على التكلف واما اذا كان المقصود منه ايرادا على النقص وجوبا عنه
 في الكلام احتمالا ان احدهما ان يكذب منقول راجع فقط مع تعديل معنى النقل
 وثانها ان يكذب نقل راجع فعلى الاول توجه ان كذب المنقول وبطلانه
 في نفسه على تقدير التسليم لا ينفذ في دفع النقص على من ذهب اليه بالعدم به
 او لعدم صحة المكذب عنده او حمل على معنى لا يضر في مراده كما فصل في الاصل والنقص
 لو سمع وصح عنده وحمل على ما حمل ايضا ومع ذلك قال به خطأ او باي وجه كان
 يرد عليه النقص ولا علينا ما وجهه ولو قيل لعل كوف من لم يذهب الى ان يبعث
 الى نفس او اراد تعريف النبي المكسوف في نبوته فهو يمكن ان يكون فيما اشار
 الله به بقوله التكم الا ان يكلف وكذا على الايدى على بطلان النقل وعدم صحته
 لحوال ان ذهب اليه بعض لعدم وصوله الى نقله اليه او لعدم صحته عنده او حمل
 على غير ما حملته عليه والنقل عن شخص او شخصين بل اشخاص لا يحسم مادة الخلاف
 واحتمال الاختلاف بل لا علينا ما وجهه اسم قال بعض من يستند اليه الناظرين
 بعد قول الله وعلى هذا لا يشمل كذا وكذا لا يشمل خطا به فراهه متابعه شرع غيره
 من قبله وتبليغ ما اوحى الى ذلك الغير كيو شاع عليه السلام فانه كان نبيا ما مور بمنا بعه
 شريعه موسى عليه السلام وتبليغ ما في التورته الى المخلوق استمر ووجه قوله بظا هره انه
 وان لم يشمل باعتبار تبليغ ما في التورته لكنه يشمل باعتبار تبليغ بلغ ما في التورته
 فان بلغ ما في التورته ما اوحى عليه وما مور بتبليغ هذا ايضا وايضا بلغ ما في التورته
 وحي اليه ما في التورته وما في التورته ما اوحى عليه فانه بالاجال ولا يبعد كل البعد

ان يقال الامر بالمثابرة لا ينافي الوجوه المفصلة في قسم تكرار الوجوه
 وهذا كثير خصوصاً عند الفرق بالاحمال والتفصيل كالامان الاجالي والتفصيل
قول اذا كان بمعنى اخبر في هذا المصاحف كونه مثل الثالث قائم وذلك اذا اعتبر
 كونه خبيراً في النقل كمن الظ في النبي هو وصف كونه محمداً للتبليغ وهذا هو وصفه
 المشهور كما يفهم من توفيقه **قول** والاصل ان لا يكون معنى اخبر بل كان معنى
 خبر فيكون النبي بمعنى اخبر فيكون نقله الى المخبر الخاص نقله الى الميامين الا اذا اعتبر
 كونه اي كونه المنقول اليه **قول** فلا يضر من وقع على كل مخبر فيكون من قبل نقل العالم
 الى الخاص ويحتمل ان يكون متفهماً على والا فمثل الثالث فانه نعمته صحة
 اعتبار العلاقة التي بين الخبير والمخبر من ايهما اعتبر النقل الى الاخر صح وهذا
 نفوض للفاضل البر جدي حيث جعل عدم كون نبياً بمعنى اخبر مانعاً عن هذا النقل
 ثم ان كون الان المبعوث فرداً للطريق بحيث يكون النقل منه الى الان
 المبعوث نقله العام الى الخاص كما في السابقين كما يفهم من كلام بعض من يسمونه
 حيث قال فانه دم طريق بوصول الى الحق فلهذا لا يساعده العرف واللفظ فان
 الاتصال بمخبر في الطريق هو السببية القوية للوصول والان ان المبعوث
 سبب بعيد اذ هو سبب قريب لا راحة الطريق وايضا الطريق ما ينتقل
 ويسكن فيه ولو عم فاما يعبر عنه بشئ لا انتقال الحسي كما في كساستها
 اجساماً والسلوك فيها وغيره مثل الافعال والاقوال والصفات الباطنية
 الفاضلة مثل التوبة والتوكل والرضا وهو المراط المستقيم والدين القيم
 ولعل ان اشار الى المباني ههنا بقوله او هو منقول من النبي بمعنى الطريق كان
 النقل ههنا فقط بخلاف السابق كونه فرداً للمنفصل وان كان منقولاً ايضاً
 كالذات قال يابح اللغوي طرق اربعة اصول الاتقان مكاناً والهرب والشر
 في الشئ وخصف شئ على شئ الطريق السبل مذكوراً وبؤنت انتهى فالله ان
 الطريق ما هو من الاصل الا قول لكنه قال هناك سمي بالطريق لانه شئ
 يعدل الارض فكانها قد طورت به وخصفت به ومنه السبب السبع الارض
 السبع لانها طرأ ببعضها فوق بعض انتهى يفهم من ههنا انه ما هو من الاصل
 الرابع ثم قال وقيل سمي لان الاقدام ليست بالظواهر فانه انتهى ويفهم من هذا
 انه ما هو من الكسب الاستيفاء ولا حتى ان يمكن اخذه من الثاني ايضاً لانه مفروب

بالاقدام فعلى اي حال يفهم ان معناه هو المكان اصلاً او برساط النقل وعلى تقدير
 الاصل يعم النقل ليس الا والحق ان يقال بان وجه القسم ليس لصفحة النقل
 بل لسان الصدق على الطريق **قول** انتهى في بعض نسخ الشرح اي انه الاجابة وهم
 الذين آمنوا بعم وهو اللط فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب
 اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولا يحمل على امة الدعوة لكان له وجه
 وانت تعلم بعده جداً فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد انتهى النسخة اقول
 ان فرق الكفرة غير معتبرة متعددة كما قالوا بان الكفرة واحدة وايضا
 يمكن ان يعبر اهل الاسلام فرقة واحدة وباقي الفرق من الكفرة على كثرتها
 ولكن لا يمكن كونها اكثر من هذا العدد ولكن لضعفه هذا الاحتمال الجبر عن الفرق
 بالاستقبال لان هذا كان واقعاً في زمانه وعم ويؤيد هذا من وجه دوم وهو
 انه وجه ما في الكل والنحل من ان اهل لا يهودا ليست منصبة متعلاً لهم في عدد
 معلوم واهل الديانات قد اضررت من اهلهم حكم الجبر الواحد فيها فافترق الجوس
 على سبع فرق واليهود على احدى وسبعين فرقة والنصارى على اربع
 وسبعين فرقة والمسلمون على ثلث وسبعين فرقة والناحية ابدان الفرق
 واحدة اذ الحق من الغضيبين المتقابلين في واحدة ولا كوران يكون قفتان
 متقابلتان على شرائط التقابل الا وان تقسيم الصدق والذب فكون الحق
 في احدهما دون الاخرى ومن المحال الحكم على المتقارفين المتضادين في اهل
 المعتقدات كما انها محض صدق فان فاذا كان الحق في كل مسند عقده واحد فالحق
 في جميع المسائل يجب ان يكون مع فرقة واحدة انتهى اما التأييد فلان الظ
 ان الفرقة الزائدة على الفرق السابقة هم اهل الدين الجديد فالزائدة على فرق
 المجوس هم الذين آمنوا بموسى وم والزايدة على فرقة مله موسى هم الذين
 آمنوا عيسى وم وهكذا فانه في كل عصر فرقة واحدة واما الرد فلان اهل
 الالهواء داخل في امة الدعوة وقد حكم بان اهل لا يهودا لا ينضبط متعلاً لهم في
 عدد فبشكل الامر في حفر فرق المجوس واليهود والنصارى ايضاً ان اريد فهم امة
 الدعوة وكان دعوتهم عامة ثم لا تفعل عن تعليل ان الناحية ابدان الفرق
 واحدة كما قال اذ الحق من الغضيبين المتقابلين في واحدة اذ هذا لا يصح
 على قاعده الحسن واليقين العقلي بل لا يصح على هذا ايضاً اذ الكلمة الثانية

حجب ان يوافق احدي الاولين لانها طرفان متقابلان لا خارج عنهما على
ما ذكره بل لا يزيد الاختلاف في كل مرة على اثنين الا ان يقال اختلاف السوف
وتعدد ما ليس باعتبار كمالها في كل سلة اذ في سلة مثل حتى يلزم ان يكون
احتمال خارج عن المصنفين فيها بل التماثل في عدد المسائل اذا كانت
المسائل الاعتقادية غير منسوبة الى كل سلة منها متوفرة في الطرفين حتى باطل
فالناحية هي التي وجدت الحق في جميعها والهاككة هي التي اخطأت في جميعها
والناحية تنبأ غشون في بعضها توافعت الناحية وفي بعضها الخلفون
ثم في لفون مما سئم في القلة والكثرة او في خصوص هذه دون تلك
مع المساواة في عدد الحجاب ولا يخفى ان الاصح في التعليل هو ان يقول
والناحية هي صاحب الدين الجديد في كل زمان لان ما سواه منسوخ
في زمان كل دين جديد فتعليله ايضا يقوى الرد لمومات التوالت
استقبال الجبرود دخول اهل الاهواء في امة الدعوة والتعليل بالوجه
المذكور في ذلك ان تقول المراد من الامة بهوامة الاجابة في الجحمة لا كما
فدخل فيها اهل الديانة مطلقا فتكون فرق الدين السابق محفوظ
كما كان ويرد بواحد هو فرقة اهل الدين الجديد ولو اريد من امة الدعوة
امة الدعوة في الحجة لا كلها بان يكون مصداقها هي امة الاجابة في الحجة
ايضا يصح ثم كون فرق الجحوس سبعين كقولنا يكون حاريا في الجحوس
في الامة الاجابية في ذلك الدين وانه يكون في الاديان السابقة
على الجحوس اختلاف فرق مثل هذا عايتة انه لم يذكر ولم ينقل في الحديث
قوله اما بالتصرف في معنى السبب اي في معنى السبب فقط بدون التفرق
في معنى المضارع اصلا فالثاني هو التصرف في معنى التفرق في المضارع لانه
تفرق في معنى المضارع فقط والافلا يكون السن مجازا فلا يكون مقابلا لمعناه
الحقيقي غاية ان مجازية السن تكون مجرودا ملاحظة العلاقة بين معنى المضارع
والمستقبل القريب بدون ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
لأنه يكون السن تابعا محض لا بالتبع التي تعتبر في الاستعارة التبع
ويقال باعتبار ما تبعه بل كما في مقارنته لم ينعين فليس ولا يكون كسلسله
ايضا واحتمال الحمل ملاحظة في معنى ايضا فثالث **قال** في قوله تعالى

ولسوف

ولسوف يعطيك ايها المجازي في هذه الآية في اللام والعلة فيها ح مثل العلاقة
المذكورة في المثال لعنهما فتكون التشبيه في جميع الاغبيات وتكون المجاز
في اللام مما هو مصرح به في البياض والاحتمال المجازي في سوف متصور ولا يكون
العلاقة ههنا كالعلاقة المذكورة هناك فتكون التشبيه في اصل كون سوف مجازا
فلا يكون علاقه ما بين المذكورة ولا مثلهما فان جعل البعيد قريبا لتجوي الوتوق
معتول وجعل القريب بل الحال بعد الجمع الوتوق غير معتول وفي عالم النزل
قال **قوله** برب شريح سمعت ابا جعفر محمد بن علي يقول انكم محزونون اهل العراق تقولون
ارحمي في القرآن باعادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وانا
اهل البيت نعوذ ارحمي آية في كتاب الله ولسوف يعطيك ربك فترضى
انتهى ولعلم ان له يفر الذنوب جميعا داخل في الآية الاولى فالارجاسه
في الثانية لعلمها باعتبارها يدل على رفع الدرجات بعد المغفرة والاولى يدل
على المغفرة فقط **قوله** ملاحظه معناه لا سهر معناه يعني احتياج الحرف
في الاستعمال الى لفظ آخر ليس للنقصان في نفس اللفظ ولا للنقصان
في وضعه فان لفظا الى ووضعها الى معناها مثلا مثل لفظ زيد ووضعها الى
معناه بلا تفاوت انما التفاوت في معناها فان معنى الى لا يصور بنفسه
مثل المعقولات الثانية للعقل لا عارضا لمعقول آخر فنقصان المعنى كونه
الى معنى آخر والمعنى كثير ولا يتعين محب ان يذكر لفظا ليدل على معناه الخاص
الذي يصور معنى الحرف المذكور المطلوب معه بخلاف المجاز فان
النقصان في الوضع من حيث هو امر آخر وهو القوة لعنهما المعنى في اللفظ
لا للاحاطة كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فان الرجل الشجاع يتصور
بدون انضمام معنى آخر اليه لكنه لا يفهم من لفظ الاسد نعم اذا كان المعنى
المجازي معنى حقيقيا لرجل يحتاج الى معنى آخر ايضا للاحاطة مع ذلك المعنى
واللفظ آخر ليتصور ذلك المعنى وحمل ان يكون المراد منه كانه في هذا
ايضا **قوله** وحاصل ما نقله والحاصل ان فيما نقله تسليم انه لم يصل الى الآن
الى العدد المذكور لكنه يقول كوزان يصل بعدد وحاصل جواب الشارح
عدم تسليم انه لم يصل الى الآن الله غاية عدم العلم وعدم العلم بالوصول
لاستلزام العلم بعدم الوصول والاحتمال لا يكفي لهم ولنا كفي **قوله**

فلما اجمعت الاوقات بعد حدوث المذاهب ما كان في المناقشة كمالا لو جهن
الاول منها لم يكن في زمان الرسول عم والنقطة فكيف يكون بهذا العدد
في جميع الاوقات وثانيها انها حدثت في زمان التابعين والتبع ولا شك
انها في اول امرتها لم تكن بهذا العدد اجاب بوجه يكون جوابا عنها على
حال اتا عن الاول فبان ان اجماع الاوقات بعد حدوث وعن الثاني
فبقوله فيجوز ان يكون اجماعا صليحا عدم تسليم انها في اول مرتبة حدوث
المذاهب لم يبلغ بهذا العدد **قول** بعد الاختلاف بالمعنى والاختلاف
الى ما ذكره على عدم ان لا يوجد الفروع بعد الاصول في قوله يجوز ان يكون
الاصول اجماعا فكون قوله التي منها في لغة معتدة قيدا للاصول واما
اذا كانت النسخة هكذا يجوز كون الاصول والفروع التي منها في لغة
معتدة بها كما نقل في بعض النسخ فلا يحتاج الى ذلك لانه لا يعرف
اليها **قول** اولها ستفترق الى لفظ الحديث في الروايات الثلاث في قوله
ستفترق اثنى عشر وسبعين فرقة متفق ثم يتفرق وفي الكل والنحل
واخر النبي صلعم ستفترق اثنى عشر وسبعين فرقة الناجية واحدة
والباقي يهلك قيل ومن الناحية قال هل السنة والجماعة من رواية والجماعة
قال ما انا عليه واصحابي انتهى قال بعض من استدل به بعد قول الشارع
بعيد جدا وذلك لعدم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ما قيل
من ان بعده انما هو على عدم ان لا يكون المراد من الفرق اجماعا مما لا مجال له
بهنا على ما دل عليه سياق الحديث وان المسلمين كانوا في زمان حوثة
وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان عليه السلام على تلك العقيدة مع انه
عم كان كثر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي
على ما هو المشهور في اكثر كتب الا حاكم انتهى لا يخفى ان وحدة العقيدة في
زمان صلعم وعند وفاته عم وغيره عن بعضهم بانه يدخل النار وانه جهنمي
سبب ما صدر عنهم من المعاصي لا ينافي ما ذكرنا في الاصل من ان الناجية
جماعة مخصوصة تدخل الجنة بلا حساب ولا سؤال ولم تعصم بوحدة العقيدة
ولا بابل زمان خاص بل الظاهر ان لا يكون اصحاب صلعم واهل زمانه داخلين
في الفرق كما اثير الى الرضا عن زمان حوثة ثم انجز عن البعض بدخول النار

مع وحدة العقيدة لو فرضنا ما يضر على توجه الشك حيث قال معناه كلها في
النازح بحسب العقيدة الا الفرق الناجية فانها لا يدخل بحسب العقيدة بل
انه لا يفرق ايضا لانه يجوز ان يدخل من اخرج بدخوله منهم بسبب قصاصة
ثم عموم المواعيد الواردة في حق العصاة لا يدخل على انه لا يوجد خفاء محض
غير عاصين وانما يفرق لوضوح مغفورة العاصين في سجي الكلام في تصحيحها من ان
خلف الوعد كرم وعلم ثم قال وما ينبغي ان يثبت عليه ههنا هو ان صمد كلها
راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحدة من
احاد هذا العدد والتي هي الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد ومنها
دون غير ما يكون قوله الا واحدة استثناء طائفة واحدة واخراجها عنها
هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يعصي عدم دخول العاصي مطلقا فيها وهو
متناف ككون عاصيان العاصين فيها بسبب الدخول فيها فلهذا التزم في
وضع الكنايات القول بان معصية الفرق الناجية مغفورة جدا فمما بينها عليه
لظهوره لا وجودا صليحا كونه ان يكون الحكم في قوله عم كلها في النار على كل
واحد من كل فرقة فكون قوله الا واحدة رفعا لا كالباب الكلي فلا يلزم
القول بان معصية الفرق الناجية مغفورة مطلقا انتهى لا يخفى ان حاصل
كلامه ان الفرق عبارة عن المجموع كجموع الاشياء مطلقا واثنى عشر
هي اجزاء ذلك المجموع فالمسألة هي المجموع والثلث والسبعين المنفرد
بمجموع واحد فلما هذا هو مسلم لكن الحكم هو الدخول في النار فالحكم بالدخول
والوجود في ظرف كالباب المجموع مستلزم ودخول جميع اجزاء ذلك المجموع
وجوده فيه لان انتفاء الجزء مستلزم انتفاء الكل ان ذهاب هذا وان حاربا
في رجا ان ظرفا فظرفا ان مكانا فمكانا وان زمانا فزمانا فاستثناء مجموع
عن الدخول في ظرف المستلزم لدخول جميع اجزائه فيه لا يستلزم فوجود جميع
اجزائه فان عدم دخول الكل فوجود عن الحكم الذي هو الدخول في النار اعلم
من ان يكون مجموع اجزائه او بعضها نعم لو حكم في المسألة بانه خارج عن النار
لكان كما ذكرنا ان خارج النار يكون في ظرف ما حكم بوجوده المجموع فيه ولكن
لم حكم به بل بانه ليس في النار وهو اعلم من الخروج وبعد التسليم ليس بعد
من السعرات فتأمل وان الحكم فانه ليس بناء الكلام على التزام ان الحكم

يسرى الى الجزء البتة غاية ان الحكم ههنا ليس بالخروج بل بعدم الدخول في النار
وهو اعم من الخروج حتى يرد ان عدم الدخول ايضا لا يصدق على الجزء جميعا
بل بناؤه على ان الحكم على شئ يكون في طرف يستلزم وجوده في كل
الطرف كما ان الحكم بوجود شئ مطلقا يستلزم وجوده في جميع اجزائه كذلك
فالخروج عن الحكم السابق امره الخروج عن الطرف امره فالاول لا يستلزم
اشتراك الجزء الكلي والثاني ايضا ان كان الخروج بمعنى عدم الدخول فيه
لا يستلزم وان كان على ظاهره بان كان خارج ذلك الطرف فانه لا يستلزم
ولكن ليس المراد ههنا هذا مع قطع النظر عن استلزام حكم المجموع الجواب
او سلبا الحكم على اجزائه بل كل الحكم كليا او جزئيا كما في بعض المواد المذكورة
الاحتمال كاف في التوضيح **قول** واما الهاككة المتخلدة في النار من هذه الفرق
التي يظهر منه كما وجد في بعض نسخ الشرح ايضا ان المراد من الامة هو امة الاجابة
ومنه المتخلدة في النار فتقول الشرح لو اريد ان يخلو فيها فهو خلاف الاجماع
سواء ظهر الا ان يقال مراد الشرح ان يلزم خلوه ما سوى فرقة واحدة كلة
وهو خلاف الاجماع ككون بعضهم من اهل الايمان والادام من كلام الامام
خلو فرقة واحدة فتدبر في قول الامام واما الهاككة المتخلدة في النار من
هذه الفرق فهي فرقة واحدة لعل العبارة الواقعة من هذه الفرق فرقة
واحدة فرقة في الفرق بفرق الترخيل بالحق الثاني في آخوه وتغير بعض
الحركات **قول** فلا يلزم القول بان معصية الفرق كالحاصل ان اللازم هو
هذا وهو غير بعيد والبعيد هو ما ذكرتم وهو غير لازم **قال** ولا سعد ان يكون
المراد استقلال مكشهم قال بعضهم من يستدل به اي لا يبعد ان يقال
في دفع ما ورد ان المراد بعدم دخول الفرق الناجية في النار مكشهم فيها قليلا
بالنسبة الى مكش ساير الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي
بخلاف ساير الفرق فانه يكون من حيث عقايدهم الباطلة فلو كان بعضهم
يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة
لوجب طول المكش دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق
الدواني ما بردن را شكرم و قال را ما ورون ما بكم و حال را وما ذكرنا
ظهور ان من جوز دخول الفرق الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال

ان

ان قبله مكشهم فيها يجب ان يكون لا مشتركا بل آحادا فانه بعد عن الحق
كسب وعقائد الفرق الناجية هي ما علمه النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم
اشتركا كقبي عليك انه مرجع الى الجواب الاول فان قيل في هذه الممرات
امر ان معاني الجواب احدها ان مراد من الدخول طول المكش وثانيها انه
مكش العقيدة فلهذا في محاجة الجمع مع كفاية كل منهما جوابا وجعل الكلام
قليلا مجردا وابداء احتمالات في المستغنى بالاستثناء وان اريد ان يطول
مكشهم بسبب العقيدة فمعنى الاستثناء عدم طولها بسببها اعم من ان لا يطول
بسبب آخوه ايضا او يطول لاسبابها فكون مثل قولك ان يرجع يدخل كسب
العقيدة فلا فرق الا العدل عن الدخول المظاهري لطول ثم كون غير
الفرق الناجية واحدة هي ما علمه النبي واصحابه لاينا في التفاوت ولكن ليطول
قبلي من كبار الانبياء شاهد عدل على التفاوت باقى وجه كان وكسب يقول
احد بان اعتقاد احاد الفرق الناجية مثل اعتقاد خواصهم وان اعتقاد الرعي
والعلاف والحجاء على وجود الواجب وتوحيده وسائر صفاته مثل اعتقاد
الانبياء بل خواصهم في المراتب **قول** كذا معنى الاحتمال الثاني فانه على
الاحتمال الاول ان مكش بالاجابة اليه وكما ان مراد من كسب عدم ارادة طول
المكش من الكون في النار وقله المكش في الاستثناء لان اصح احتمال في هذه
الارادة هو الاحتمال الاول لانه على الاحتمال الثاني يلزم البعد المذكور ايضا
لان قلته مكش جميع افراد فرقة واحدة بعيدة كمغفورية وان لم يكن بعده
في تلك الممرات وكان مراد الجواب في السابق على هذا الاحتمال بعد البناء
على هذا الاحتمال الى العدل عن الظاهر ان هذا الجواب غير صحيح لانه بعد
الحل على طول المكش وقلته اما ان يراد الاكابر الجوزي او الكلي السبب
الكلي على ابي حال فيلزم البعد كما ذكر في الاصل واما ان يراد الاكابر
الكلي ورقعة فيصيح عند ارادة بخود الدخول ايضا كما ذكرنا فكون مما رجحه
ولعل المراد هو هذا فان الوجه الاول مشترك بين الاحتمالين ولا يرتبط
قوله وايضا لا يحصل السبب في سائر الكلف لانه اراد محسب ان يكون
المعطوف عليه ايضا ايرادا فخالص واما احتمال لا يجب الجوزي في طرفي
الاستثناء فنجعل الكلام فليس مجردا وان صح ارادة ان يخلو ايضا

كما جوزه الامام **قول** وايضا لا يحصل الترتيب اما على الاول فلا بد من كون
مغفورية بعض الفرق الناجمة وقلة كنهه بعد الخاص به ولا بعد في احصائها
احد عمل لا يشاركه غيره وكذا على الثاني فانه كوزان يكون طول مكث
بعض من كل من الفرق الاخرى عمل واحد كان ذلك العمل او مغايرا
في كل واحد منهم **قال** وهو من راي النبي عدم الخفاضة انه يعرف
لصاحب الذي هو واحد الاصحاب او للاصحاب والظاهر ان الكلام في
الصحة والسوء له في محض اسما لا في محض معنى وقال بعض في صحة
واعتلاف في الصحة ثم قال بعد تقدم الدليل للعموم في الصحة مستلذا عليه
بالقيل والكثر من غير تكرار ولا بعض باطن بانه لو حلف لا يصح فلا يصح
لخطئه حيث بالاتفاق ولا كفي ان ذلك انما يتأتى في الصحة لغو اما الصحة
بناء على النسبة المخصوص بالصحة البنية فلا وايضا قال في جواب استدلال
انضم بصحة كنه واصحاب كنه حيث فهم منها الملازمة فهم الملازمة
منها تعرف مجد دلالة في الوضع كنه كنه لم يثبت مثله في الصحة انتهى
فلا كفي عليك ان السوء الذي ذكره الش لا يصح على شيء من المذكورين
ههنا وهو الصواب والاصحاب فان الاول عام والثاني خاص عند المحققين
وايضا لا يكون الاصح المذكور ههنا واحده صواب ولا ينتمى اليه ايضا وفي
الودود والنقود كفي انه ان اراد بالصحة المعنى اللغوي فاكفي كنه ب
الاول او العرفي فاكفي الثاني وقال القطبي الاشبه من المذاهب الثاني
لكن المحقق اختار الاول وقال المحقق في خلاف لفظي لانهم ان ارادوا
اللغوية فاكذب هو الاول بالذي ذكره وان ارادوا العرفية فاكفي الثاني
فان العرف يخص الصانع بطول الصفة بالدليل الذي قل عليه ما اجاب
به المحقق بوجوب جواز الاطلاق لغو وان اراد بالصحة اصطلاحا فاكفي
ما اصطح عليه فانه ان خصه من جمع الصحة والوداد انتهى واعلم ان القطبي
والمحقق اسمين لشارحي محض اسما لا في محض معنى لشرح العضدي في الشرح
السجدة بل العشرة المشهورة فلا يعقل ان المحقق لم يفهم بين الصواب
والصحة وادعى الفرق في الصواب ايضا والمحقق خالف حيث ادعى
الاختصاص في الصحة فقط والودود والنقود اسم كتاب من حواشي الشرح

العضدية

العضدية لتبينه من مجموعة من تلك الشروح معنونا باسم صاحبها فيها **قول**
كما قيل في فصل في العدالة هو التوسط بين طرفي كل من القوى الشهوية
والغضبية والعاقلة في الكمال المشهورة مثل شرح المحققين والموافق وحكمه العاقل
والصحيح واما في كمال الاخلاق كما لا حيلة الناصرية والجمالية فمصرح بان
العدالة صفة مغايرة لمجموعة النفوس وكذا في كتب الصوفية وفي كل من راز
اصول خلق نيك مد عدالت پس آنكه حكمت وعفت شي عت حكيم راست
كفتار راست وكر دار كسي كومتصف كرد و بدین چار و قالوا لكل واحد من
الحكماء والعفة والشيء عطف افراط وتفریط ميان چون صراط مستقیم است نهرد
و جانبش تعرجیم است وللعادلة طرف واحد وهو الظلم وفي المحقق كنه
ايضا طرفان افراط وهو ظلم لغيره وتفریط وهو ظلم لنفسه ويعبر عن هذا بنظام
والصفة ايضا كما يقال وضع في مقابل شرف وهذا ايضا مضموم كما
قالوا لا تكن حلو احية تنبع ولا تكن مراحية تنفط **وقال** كلام الشرح في شرح
لهيكل كل منها مجموع الثلثة بخلاف ما ذكره في الاخلاق حيث قال في ذلك
الشرح بعد بيان كسوسا فافهم اصول الفضائل في العلم والصبر والسعي
وبزكيتها يحصل العدالة الا ان يقال مراده انه يحصل بعد الترتيب كسوسا
اخرى بسطة هي العدالة كما قال في الاخلاق بعد نقل الخلاف في بساطة
العدالة وبزكيتها وان ختار الحكماء هي البساطة بفصل الكلام في هذا المقام
انه كلما حصلت الملكات الثلاث حصل للعقل السعالي قوة استعلاء على
القوة البدنية كنه يصير جميع القوى متقاداة ولا يتأثر بها فلو سميت
هذه القوة عدالة كما سماها الامام جبه الكسامة في احيا والعلوم بهذا الاسم
يكون العدالة امر ايسر مستلزما للملكات الثلاث ويكون رئيسا مطلقا
ولو بالنسبة الى العقل النظري وان كان العقل النظري رئيسا مطلقا ومن
وزيف القول بانها مجموع الثلثة بعد ما من اقبام التفاضيل وتعيين ازاها
والوزايل المخصوصة في مقابلتها ونقل ايضا ان الشيخ جعل العدالة رجوعا الى مجموع
القوى الثلثة ولم يفرق بين انواعها وتبليتها بل اقصرت كذا انواع القوى
ومقابلتها لانها هي انواعها ومقابلتها بعينها هذا يحمل ما فصل بينك
واطلب المصطلح هناك **قول** ولا يغير منه اعلم ان بناء سلب الغيرية

على مجرد الاصطلاح في لفظ غير وهو نزاع لفظي لا معنوي فإيراده نظر إلى
اللفظ **ول** ولا ارتكاز السعداء ليس كمذاكر على كثرة الخلاف ولا على
البعد لا انفراد ولا اجتماعا فعلى الانفراد يكون أو ابل كلاما ثم راجع
جوابا على احتمال واحد آخره على احتمال آخر وعلى الاجتماع يكون الأوائل
والأواخر معا جوابا واحدا فحقا حسن الراجح حيث قرر الكلام بوجه
يكون جوابا على أي حال واحتمال في كلام الخصم ثم لا يكفي أن ترك المسائل
الخلاف التي ليس فيها بعد على ما ذهب إليه الاشتراكية بل فيها بعد على ما ذهب
إليه الأصوليون مثل مسئلة وجوب العطف والاصح على ما ذهب إليه الأصوليون
والصحيح العقدين بعد الاستدلال على أنه يفهم مقصوده يكون أخفا ولا يفي
هنا وظيفة طالع حتى يتم بفتح إذا كان المراد من الخلف البينة في كلام الخصم
كما هو مقتضى طلب الحق حتى يكون تركه أخفا لا يفي وفي إيراده لا يقع له
فما هو مقصوده فتكون إيراده عينا وأما إذا كان المراد من الخلف البينة
البعد فقط فيلزم أما النفي أو العناد فحقس الحال إذا كان المراد لكثرة فقط
فما مل منه فانه إنما يلزم أحد الأمرين إذا ثبت خلافهم بالنسبة إلى سائر النون
أيضا وخلاف الاشتراكية لا يكفي والراجح أن هذا **قوله** يجوز أن
رؤية كل موجود بكل عضو من الأعضاء فردية كل موجود تفرق في حال فردية
وهذا هو الحق فما نحن فيه وأما رؤية كل عضو كالجزء فهو ليس مما نحن فيه وكذا كون
القوة البهرية سمعة أو ذائقة ليس مما نحن فيه صدقنا به وكذا سمع البصر
وذاقة وشه **قوله** إذا فية بالزوم أي ردة الدليل الذي ذكره الله
في مقام اثبات مطلبهم وبهنا أشار إليه حيث قال معنى أن كونه مسبوقا
فإن استدلالهم سبب الفاعل سبب عدم المعنى ليس منه في استدلالهم اثر بل
بناء استدلالهم على أن المعنى له في نفسه عدم وما هو لذات الشيء فهو
مقدم على ما هو نقله كما سيجي نقلا في الأصل والرد أيضا من الراجح
كما ذكره لا يكفي أن الواجب كان ذكره دليله لأنه ادعى بهنا
أن دليلهم لا يتم وقد بيناه فالواجب ذكر دليلهم وبيان حكمه وتبيين
أنه بينه والبيان واضح منه وذكر دليلهم لم يذكره بل ذكره
لا يكفي إذا ما هو الواجب إلا أن يقال أمكن تقديم في مدعايم

وهو

وهو لا يتم بالتدريج في بعض الأدلة بل بحسب القدر في جميع الأدلة المعروفة
بتركيب بسيط سواء كان لهم أو لغيرهم مذكور عندهم أو غير مذكور فإدعاء أن
مدعايم لا يكفي فيه بيان خلل دليلهم فقط بل بيان خلل كل دليل ظهر عنده
منهم أو من عنده فهم هنا اكتفى بذكر خلل البعض عن البعض ولقد لا يتم
بأنه فاشير بل صرح بقوله إذا فية بالزوم أن الأدلة الأخوية لا يتم وهو
نظا وهذا الدليل أيضا لا يتم مع أنه اقوا إذا فية بالزوم من عدم سبب العدم بهذا
ولا احتج له والدليل الذي نقده ورده هناك هو الذي نقده بهنا بعد
هذا في الأصل وأشار الله أيضا إلى بعض كدث بالمسبوقه بالعدم لا يكفي في
احتياط مذهب الحكماء من مذهب الحكماء في قولهم ما كدث الزمان في والذي
يقول أنه كدث الزمان هو الأصح إلى البنى لا المسبوقه بالعدم كما في شرح القواعد
المنسوبة للمفسر وكلام المصنف محتمل لأن ورود العدد المذكور بعد تفسير كدث
بالمسبوقه بالعدم بأن يخص سبب العدم بالسبب الزماني كما فعله الله بهنا
وإن أورده بدل النفي ويكون المراد بعد القيد وحاصله هو المسبوقه بالعدم
كما فعله المفسر باعتقاده أن كدث العدم بالزمان **قوله** وهذا المحصول
أي القول بارتفاع المعصية في مرتبة من خواصه كذا اشتهر لدى مرادهم أصلا
هذا القول بهذا العنوان والآفة هذا مثل ما يقولون إنما هي من حيث هي
لا واحدة ولا واحدة والانسانية من حيث انسانية لا فرس ولا لا فرس
يعني أن الفرس واللا فرس من برة للانسانية كجملة وان لزوم مغايرة
للانسانية هو موصوفه في ذلك الحكم أيضا إلا أنها ليس كلها كما إذا قلنا
الإنسان من حيث أنه كاتب لا سائر ولا لا سائر بل إذا قلنا الإنسان من حيث
أنه كاتب لا إنسان ولا لا إنسان وما كدثه مثل أنه يقول الفاعل من حيث
أنه علم مؤثرة ليس وجود المعنى ولا عدمه موجود المعنى وعدمه مغاير لعدم المؤثرة
فليس وجود المعنى ولا عدمه في مرتبة العقلية وكتب القسوة مملوءة من أفعالها
قوله والالزم تركيب الحكم لأن التقديم الذي المعداد من أقسام المقدم
المهمس هو عدم العلة التامة وفي اصطلاح هو تقديم العلة مطلقا والظا
الاحصه هو معنى التامة وهذا وإن احتقل العلة التامة أيضا لكن الزام التركيب
للاكتفاء باقل الاستحالة لأن اللازم على أي حال هو التركيب بل هو التركيب

لا يتم

تحت

منها في المصنف الآخرة باعتبار الحمل الموهب في محتمل في الجسم المتحرك الاسود
والاحمر ان التقيض الاسود من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
ذلك الثالث هما اشتقا والاصف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
مواظاة ولا محتمل على ثالث ككثف ولكن كوزا اجتماعها في ثالث وعملها
على الثالث اشتقا ككثف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
في ثالث ولا محتمل على اشتقا ككثف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
والاشتقا ككثف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
اشتقا ككثف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
هو الا حصص ككثف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
لا محتمل في ثالث ككثف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
في شيء سلب الآخرة فان نفس السواد ليس نفس سلب البياض بل
وان كان غير البياض ايضا لكن ككثف من لا محتمل في ثالث ككثف تنصيف
والعدم الزماني في مظهره ولم يظهر ان تقدم الشيء الزماني على نفس
الزمان وكذا اتاؤه عن نفس الزمان مثل تقدم وجود زيد اليوم على
نفس الغد واما في نفس النفس من اي قسم من اقسام الوجود واما في
وليس مثل عدم عدم الزمان على وجوده لان الزيد زماني والزمان ظرف
وليس مما لا يجمع مع الزمان ولو لم يكن احداهما زماني والاخر ذاتي فلا يكون
العدم الزماني والآخر الزماني متضايفين والذاتي ايضا كذلك على
اصطلاح الحكماء فائدة امور ثلثة احدها الكلام باصطلاح الخصم
قد عاه عليه ثانيا ان اجزاء العالم بعضها زمانيات وبعضها نفس الزمان
فيحقق قسمان من التقدم على اصطلاحهم فاوردها بلفظ واحد جامع
ثالثا ان عدم عدم الزمان من اجزاء العالم الذي وجد مع الزمان
ابتداء بل انتهاء ايضا ليس بالزمان لعدم الزمان من الزمان ولا بالذات
ككونه كوجوده من الزمانيات اي غير الزمان وعدمه وهو من هذا الاخر مادة
ايراد في الكلام من انه من اي قسم من اقسام التقدمات الست مثل ما ذكر
اشتقا في الحاشية السابقة بلا واسطة **ول** مع انه يستلزم وجوده في الحسن
انه علاق لا اذنته وهو لقولهم ان عدم الزمان في مظهره من الزمانيات

وان

وان عدم عدم الزمان على وجوده بعدم بالذات ومان لها وفي مرتبتها حتى
يكون حاصلا انهم كلف يقولون كذا والكل انه يستلزم وجود الزمان حين
عدمه كما قالوا بان الزمان في مظهره من الزمانيات فثبتا قضي قولهم هذا قولهم
الآخر كما هو مفاد التقرير حيث قال كلف يقولون انهم كلفون
اعادة للموضوع عليه واما اذا جعل علادة فتكون حاصلا بطلان قولهم مع قطع
النظر عن قولهم الآخر ومناقضته له بانه اذا كان بعدم عدم الزمان على
وجوده زمانيا يلزم ان يحقق زمان حين عدمه معدوم حصصه فاما ان يكون
عدمه نفس الزمان كما هو مذهب الحكماء او مقارنا له كما هو مذهب المسكتيين
وكلاهما باطلان لا محال هذا القدر لا يكون ايرادا لانه لا حاصل مناصه
القول ليس هو عدم صحته معا والحكم سلطان احد هما اجمالا وحاصل العادة على
ما ذكرتم من بعض الباطل خصوصه فلا يكون كذا آخر لا باسمها نسبة الاجمال
والتفصيلي بعدونها ايراد من ويوردونها معنونا بالاول والثاني معا وعلى
بعد التسميم منها فائدة زايدة فالحمل عليها احسن **وال** فليابد الطال
ان المصدر له ان كان بناء الايراد على الفعل عن ان المصدره فالجواب
ان المصدرية اخبرها عن طرفه الفعل والبناء له في توهم آخر وان كان
البناء بعد الاطلاع على ان المصدرية كما هو في التمثيل في السؤال بان فعل
وان يتفعل فظ الجواب ايضا على هذا على ان الاداء بصيغة الفعل لوصف
ان يراد زمان الفعل فالجواب ان الاداء بصيغة الفعل لا يوجب شيئا
لا بجهة ولا زمانا ولا كمالا او لا ايضا ولو سلم الاولوية فاولوية الزمان
غير مسلم بل اللازم اولوية الاعم او الاخر كالبجدة في ان يفعل وان يتفعل فان
من في وجه التبادر وما معناه قلنا التبادر انما هو كمال التمام واحتمال حرف
التبادر الى لفظ محاورت بمعنى ان هذا المعنى متبادر من لفظ محاورت بحسب
الاراد واستدراكه لا محصل منه ايضا لا التبادر ان تم محاورته وضم ولا
يعني عن التوجه الى وجه التبادر من الوديف كما ذكر فائدة في هذا الاحتمال
الا ازيد او مؤنة واقرب منه دعوى التبادر من لفظ بعد **قال الب**
مجرد اصطلاح هذا لاسيما التبادر كما عرفت في فائدة الكلام باصطلاح
الخصم **ول** باعتبارات قالوا هي قوة باعتبارها مبدءا للتغير في آخر

ولو باعتبار وطبيعته باعتبار انها مبدأ قريب من كرات ما هي فيه وسكناته
 بالذات لا بالعرض فالطبيعة اخص وصورته باعتبار الهيولى هي عموم هذه
 وجودها وكل منها صحيح منها جسم نباتي او حيواني وكما ان باعتبار النوع
 الذي هو عمومها حقيقة وجود جنسه المخصص بها ومنه ان الكمال اعم
 واعلم ان ما جده الاعم فلا بد بالقياس الى الامر المحصل الذي هو النوع لا بالقياس
 الى امر بعيد كالمادة ولا بالقياس الى فعل صادر عن خارج واما جده
 الاعم فلا ان الملك يصح ان يقال انه كمال للمدينة ولا يصح ان يقال انه
 قوة او صورة ثم الصورة لا يقال لا على ما سيطر في المادة وهو ما بالقياس
 بخلاف الكمال فانه يقال عليه وعلى غيره وهذه الصورة المسماة بهذه الاسماء
 حالة كالصورة الجسمانية في الهيولى فقولنا الحالة صفة بعد صفة للصورة
قوله احاطة تامة احراز عن الزاوية فانها هي حاصلة عن الاحاطة الغير
 التامة كالزاوية الحاصلة من احاطة نقطتين مستقيمتين او سطحتين
 او سطحيين واحد منهما كما في راس مخروط والاصل كذا في الزاوية انما
 من الكسوف المختص بالكميات وقيل انما من مقولة الكم ومن انما من مقولة
 الوضع وقيل انما من مقولة الاصل وقيل انما مجموع مركب من المحيط والمحيط
 والهيولى وقيل انما اعتبارية وليست من المقولات ولا يقال لاسيما في
 الرد على ما ورد على السوء المشهور كما في هذا الحكم من انه هو الهيولى الحاصلة
 من احاطة الحد والحدود بالحد والابراد ان يلزم على هذا التوفيق انه لا يكون الهيولى
 الحاصلة لاسيما كحيط الدائرة ومحيط الكرة شكلا وعداد الابراد على ان يكون
 في السوء المشهور متعلق بالاحاطة والحاصل ايضا متعلقا واما اذا جعل
 الاحاطة والاطلاق الحاصل فلا يراد لاهيولانه مخرج بالمراد ولا هناك كمال
 على هذا المخرج وكذا اذا جعل قيد الحاصل والاطلاق الاحاطة بان لا يحصل
 المقدار المذكور قيدا ايضا وان كان الواقع ان الهيولى لا يكون الا مقدارا
 وما فيه كورد موافق كما في شرح حكم العين من انه الشكل هو هيولى شئ كحيط
 به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به وكذا ما يفهم من شرح البحرير حيث
 قال كل قسم لو خلى وطبيعته لا حاجة جدا جدا وكون له من جهة ملك الاحاطة
 به ولا ينبغي بالشكل لا الملك كهيئة فهذا المبدأ الجاني افاد العموم في السوء

ومثله

ومثله وان كان في تعريف القوة بانها مبدأ التغير في آتونها حيث انه آت من
 ان قديم حيث انه آت قديرا كما في تعريف العموم **قال** الله والظاهر من كلامهم
 قد منها فانهم يقولون يقدم الانواع المتوالدة ويقولون الانواع المتوالدة
 من الممكنات كمنه العناصر الاربعه ويقولون ان الساطع لا يخلع صورها النوعية
 في ضمن صور كمنه خلافا للاطباء ويعمل الوصف في القول بعدم الانواع المتوالدة
 وقد نقلوا عنهم خلافا ايضا لهذا الحكم بالظهور **قال** الله ثم نقل حدوث الزمان
 بهذا النقل يؤيد القول بان مراده الحدوث الذي فيمكن ان يكون مراده
 من هذا الكلام عزيف قول مصنف ذلك الكتاب من ان مراد ارسطو
 من هذا الوجه فلا طون بل محتمل ان يكون رجلا آت وان يكون قبولا وانما
 للداخل من كلامي افلاطون وايرادا عليه **قال** الله ويعمل عن جالينوس
 السوء فيه وكذا نقل الوصف في اثبات النفس الساطعة **قوله** قال الله
 مالا بد منه في وجود ممكن ما اطلق وجود ممكن ما لم يصح كون وجوده
 حازما او ازليا حاصلا انه لا شك في وجود ممكن بل ممكنات فان كان
 جميع مالا بد منه في وجود ممكن ما في الازل كان وجود ذلك الممكن
 لا متاع خلف الممكول عن علمه ازليا فثبت ممكن قدم وهو محتمل وان لم يكن
 جميع مالا بد منه في وجوده في الازل ومع ذلك ان كان ممكن في الازل
 فهذا مع انه بطر مشتب للبط ايضا او مع انه مشتب للبط بط لا يزوم الترحيح
 بلا مرجع كما قرر في موضعه بالتفصيل وظهر الحكم هو هذا الثاني لان بناء الكلام
 على الامر الباطل بناء على ما اختاره الحكم والقضاء عليه ليست وطع الحكم
 واهلها وان لم يكن جميع مالا بد منه في وجود ممكن من الممكنات في الازل ولم يكن
 ايضا ممكن في الازل ولا شك في وجود الممكنات كما ثبت به فكون كمالها
 في احدث ممكن بانها ماداما الى آت الدليل ذلك ان رددوا ابتداء في نفس
 الممكن بان لا يخ من انه يكون وجود ممكن ما في الازل او لا فان كان الاول
 شاملا لا محال ليس الا كفا به وطع الحكم كما ذكرت لانا لمعول كمن
 انه يكون علة ايضا موجودة فكون وجوده مع علة ولا يقول ان وجوده
 في الازل وان كان بدون علة فهو محتمل بل ما ان يقول ايضا محتمل بهيولانه
 هو وجود الممكن في الازل ليس الا فلا ثبت بهذا ثبت المحتمل سواء كان مع علة

اولا لزوم العلة امر آتو بطلب في بحث آخر ويمكن مثل هذا في الباقى ايضا
بان يقال مرادنا ههنا اثبات ممكن قديم ليس الا غاية انه يكون فرض عدم علة
باطلا وهو مطلق في بحث آخر وان كان الثاني فيكون جميع الممكنات حادثة فاذا
حدث ممكن ما فاما واما الى آخر الدليل في احتمال تخلف معمول عن علة ينقل
الى احتمال ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آتو معه لان عدم حدوث امر آتو معه
ح كمثل ان يكون لوجود علة التامة في الازل منزم التخلف بخلاف التعريف
الاول فلا سويهم ان الكلام والترديد في علة حصول الوجود الازلي للممكن
المفروض لانه يلزم ح ان لا يستوفي الاحتمالات في الوجود المحتمل وان مركب
الى ما لا حاجة اليه ويتركب ما يعينه لان حاصل الاستدلال ح ان جميع
مالا بد منه في الوجود الازلي لزيد مثلا اما ان يوجد في الازل معنى حوده
الازلي في الازل وان لم يحقق جميع مالا بد منه في ذلك الوجود الازلي فاذا
حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آتو منزم وجود الممكن
بدون تمام علة فيرد على هذا القول انه مفروض عدم تحقق جميع مالا بد منه
بالفاس الى الوجود الازلي في الازل لا الوجود المحتمل بحسب الحدوث
لو لم يحقق امر آتو فكيف يلزم الوجود بدون تمام علة لجواز ان يكون
جميع مالا بد منه لهذا الوجود المحتمل في الازل وخلف هذا الوجود عنها
فالترديد يجب ان نذكر ههنا ايضا فكون التردد في الوجود الازلي عينا ضايعا
وليس المراد مما قال فاذا حدث ممكن ما انه اذا وجد بالوجود الازلي ما
خافا كما لا يخفى وكنتمهم حمله على ما فهم وجعله مادة بحث على المستدل ايضا
فدعني اطراف الكلام **قوله** اما لان المراد من الجنس اعم من
مصور ووجهين احدهما ان يراد به الامر العام الشامل للأنواع بان يكون
كله الأنواع لا ان يكون نفسه نوعا بغيره سواء كان ذاتيا فيكون حاصلا
او عرضيا فلا يكون حاصلا فيكون المراد من النوع ما ليس عام مثل ذلك
فدخل النوع وما في مرتبة منه وثانها ان يراد به الامر الذي مطلقا يدخل
النوع فيكون المراد من النوع ما ليس بذاتي واعلم ان النوع فقط حين ان يراد
بالجنس هو المصطلح فدخل النوع والنوع العام في الخاصة في النوع فتمتع لم توجه
الى احتمال قديم نوعه انه لم يتوجه اليه كحصوله والآن بعد السمع لا يصح القول

بانه لم توجه بل يكون الجواب الصحيح ح بعد تسليم عدم التوجه لا بتوجه عدم التوجه
وتعريفه فانه معصى تسليم عدم التوجه والسمع نافعه فيكون حاصلا ان الكسفي عنه
قال ولعل الوجه هو الاول فان معنى عدم الجنس ان فردا من افراد موجودا
بطريق التعاقب فلا يوجد فرد قديم بل الجنس هو فرد في ضمن كل الافراد الموجودة
بطريق التعاقب وكذا ذلك عدم النوع فلا يخالف المذهب الحق فيصح ان الوجه
هو الاول بل هو الثاني من الاول لحفظ الاصطلاح **قوله** لم يلزم الشك فيمكن
عندهم هذا وان كان ما ذكرنا فذهب اليه الحكماء كما ذهب اليه الحكماء لكن
ليس ما ذكرنا حاصلا كما ذهب اليه المتكلمون والالزام وان لم يكن وطع الحكماء
لكن مخالف الدليل ايضا ليست وطع الكلام فيشكل الامر على المتكلم بانه مع قيام
الدليل وتامة علة كلف مخالف معصى الدليل نعم لو كان عنده دليل برعاني
على خلافه لصرح بخلافه معصى هذا الدليل ثم عدم كون الالزام وطع الحكماء
والكلام معناه انه لا ينبغي عليه الحكم لان الحكم كسب ان لا يسلك اصلا كيف
وقد قال له تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن وقالوا هذه الآية اشارة الى هذه الابواب من الابواب المحسنة للقياس
فالحكمة اشارة الى البرعانيات والموعظة الحسنة الى الخطايا وجادلهم بالتي
هي احسن اشارة الى باب الجدل والالزام **قال** **قوله** ودعوى انه معدودات
اي جواب عن مقدار حاصلة الاستدلال بتوفر الدليل بوجهين وحاصل الجواب
منع لزوم محرك قديم ومنع لزوم مادة قديمة واشار بقوله من غير برهان
الى ان المنع راجع الى مقدرات الدليل خصوصها في الثاني لعدم ذكر الموعظة
مثل الاول قال بعض من يستند اليه في بيان انه دعوى من غير برهان اذ لم يقر برهان
عليها فان ادعى الفردية فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك
المعدودات بزواتها كتعاقب احوال الزمان ويكون هي باعتبار جنبها قديمة
مستندة الى القدم وباعتبار حدوثها بذاتها واسطة في حدوثات اخرى نظيره
ما قالوا في الحركة على ما سيظهر عن قرس وما قررنا ظهوره لا سوجه ما قبله لا بد
لعدم المعدودات بعضها على بعض من زمان لان المعدودات لها تقدم سوى السوم
بالطبع على معلولاتها وليس كذلك الاسعد ما زمانا انتهى وذلك كما ذكرنا من انه
يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماعها مع لا حقيقتها بذواتها لا بسبب الزمان

كما مر في عدم الزمان على وجوده انتهى كلامه لا يخفى ان هذا السمع كمنع وجود
الزمان الآن بالكلية خلاف ما حكم به جميع الناس كرا و صغر او بانقسامه الى اشهر
والسنين والايام والاسابيع ولم يوفق احد الى الآن في اصل الزمان ثم توقفوا
في انه هل هو موجود خارجي او هو من الممكنين حوزوا لعدم خصوص عدم الزمان
لا بالزمان على اصطراط او حكمه احدثه وعدم عدمه ايضا وعرضاته لا بد لعدم
من زمان مثل ما هو الواقع الآن وكيفية عدم عدم الزمان على وجوده في كونه غير
زمانى مثل كيفية ثبوت الوجود عن قضية الغيبة **قوله** كلامنا في عدم الوجود
الذى للحادث ليس كمراد ان كمال انشائات عدم الوجود والحادث للممكن بل كمال
اثبات عدم وجود الممكن كما مر في قوله وتوصفه بالحادث فرضي على زعم الخصم ثبوت
احكام وجوده الحادث في الازل يستلزم ثبوت مكان وجوده المطلق في الازل
ايضا وان امتنع فرد منه في الازل كغاية امكان فردا فوجهه في امكانه وكذا اثبت
في ثبوته بل لا حاجة الى دعوى امكان فردا في ثبوت كغاية امكان هذا القول
كما كفى لنف نف يمكن اثبات عدم الحادث مع كونه حارنا بطريق مختلف وبيان الاحكام
ويمكن الكلام في وجه تكن في مقام الاستدلال وذكر مقدمات الدليل كما في التوفير
الثاني بان رد وابتداء في نفس الممكن بانه لا يحل ان يكون وجود ممكن في
الازل ولا في غير زمانه ايضا والاحسن هو هذا فلا تغفل عن مواضع
الحاج الى هذا البيان في الآتي ايضا **قوله** كما قال الشيخ في بعض كلام
السيد قدس سره وهو ان العلة النامة قد يكون فاعلا بسيطا لا مركبا قد
اصلا وامكان المعنى لما خوذ في جانب المعنى كما في التخرج الجدي للشيء جاز
ان الممكن يوجد او لا يمكنه مطلقا العلة ما يحتاج اليه الممكن بعد اخذه بوصف
الامكان والمادة والصورة المستاك ذلك فانها لا توجد ان في جميع المعطيات
بل انما يوجد ان في مركبات وطلب العلة ليس بعد اخذ هذا الوصف نعم قد يستدل
من التركيب على الامكان وهذا لا يستلزم اخذ المادة والصورة ولا وصف
التركيب حتى طلب العلة في جانب المعنى **قوله** حيث قالوا ان كذا بينه
قدس سره في بحث كمالية حيث قال كمن ذهب بعضهم الى ان البسيط
غير مجعول كذا وايضا بينه قدس سره في بحث عدم وجود حيث قال كمن
واحد لا يكون على احواله فارجع الى مواضع النقل **قوله** بل هو نسبة

نفسها

نفسها وبين الوجود الخارجي لانهم من بعد الوجود ههنا بالاجري ان طرف النسبة
المنفصلة لوجودها خارجا بل هو ايضا وجود خارجي لكنه خاص وهو الوجود في
الثابت لذلك الوجود فالامكان نسبة من كمالية ومفهوم الوجود كما قال في كلام
تأخره عنها وعن مفهوم الوجود كما بدون قد في خارجي لانه ليس هو محط الفرق بل محط
الفرق هو العموم والخصوص وكونه مفهوم ما او ما صدق عليه ذلك المفهوم **قوله**
مما بينه كما يعني فاذفع في الفقه لشارح الاشارات والتدافع من نقله هناك
ومن يذكروه ههنا لان ما ذكره ههنا هو النسبة من كمالية ومفهوم الوجود كونه
على الوجود الثابت حيث حكم باننا في هو السبب منها وبين الوجود الثابت
قوله وايضا كوزان يكون كما يعني انه يلزم على قول الخصم كوا عدم وجود المعنى
لعدم امكان القول بان الامكان مما لا بد منه في وجوده لعدم لا جامع كمن جمع
ملا بد منه في وجوده ولو قال لان الامكان مما لا بد منه في وجوده على ما حورس
من عدم المعنى لعدم الامكان او من عدمه مما بعد ان كون الامكان مما لا بد منه بنا واه
على ما جوزه لا على اقل حال وفي الواقع كان صرحا قلنا وايضا كوزان يكون
الواما كمن منظر كوزم حكمه واثباته الواسع بناء على ما جوزه لخصم فان قيل
كان المناسب من الشارح ان مرد ولان الظاهر من كلام المجيب انه منع امكان
الوجود الازلي وسلم امكان الوجود الازلي لعدم امكانه لا يكون خلافا
فرض لا بالنسبة الى الوجود المطلق ولا بالنسبة الى الوجود الازلي فيجعل الزاميا
مخلص عن هذا ايضا **قوله** وايضا يلزم الترجيح كما لانه كما لم يتم عليه وجوده في
جميع الاوقات على السواء في اي وقت وجد يلزم ترجيح ذلك الوقت للوجود
دون وقت اخر بلا مرجح وايضا يلزم ترجيح الوجود على عدمه في ذلك الوقت
بلا مرجح وان وجد في جميع الاوقات يلزم ترجيح الوجود على عدمه بلا مرجح **قوله**
والكل مرفوضون كما ليس كمالا مجرد النفس بل الفرض انه بدمي البطلان حيث
حكم ببطلان كل احد في بعض بل واحد من لزوم السدة والترجيح بلا مرجح
ويمكن من وظائف الحكم ايضا واحمل على هذا ثم تأمل في بداهة بطلان السدة
فان اسباب الواجب ليس بداهة كما هو المقرر المشهور من السالكين طرق الاستدلال
وان قال انما انما الشخص في الصورة من كمالية **قوله** اي كمالية ههنا من ثباته
بداهة في ان اندرجي في است آجوي ميز ندر جسيم وكذا شرا آجوي كوشود

از آنکه هم باب و ارهه و نشن بنادر حجاب و امثالہ اکثر من ان كفى حكم
 بان لا شاة طرقة البسة الذي هو حاصل بطلان السد بدمه كيف يكون
 اذا لم يكن اصل كمدى مد بها واحتمل ان يكون حقا و غير حق فكيف يكون
 الحكم بان له دليلا البسة مد بها فانه يفضي الى بداهة كمدى وليس هذا اصل
 بداهة معد ما للدليل مع نظائر كمدى فتأمل فانه ان قبل الحق فان
 الحكم في المقام بداهة الدليل فكل لان بل الحكم فما كفى بداهة وجود دليل
 ساكتا عن كون ذلك الدليل في نفسه مد بها او لا وفي الاخر حكم بان
 هذه المدمات مد بها والشكل ايضا مد بها الانشاع ساكتا عن كونها دليلا
 او لا ففى الاول كذا العلم ان يكون الدليل المحذور وجوده له نظر باني نفسه
 وفي الثاني كذا ان لا يكون هذه البداهة دليلا فالحكم بوجود دليل شئ
 كيف كان الدليل سري الى الحكم بوجوده ويشتمل على ان كان مد بها مد بها
 والا فكذا وهذا الحكم ليس دليلا حتى لا يسري بداهة اليه بل هو مشتمل على ذلك
 وذلك في ضمة وليس مثل اندراج النتيجة في الكبرى ايضا كما هو مظهر
 العنوان ههنا واما على طريق الصفة والحكم بداهة فيصح ان يقال
 سدا باب لا ثبات بط بداهة سواء كان اثباتا بالدليل او بالبداهة
 او بهما والبداهة لا تنافي في قيام الدليل بغيره **وله** كما يظهر من قوله
 بل لوجوده اي يعني يظهر من هذا القول ان المراد هناك ذاك وان
 المراد هناك ذاك كما هو ظاهر هذا القول فكون المراد هناك ذاك
 مسكوب عنه في هذه الملاحظة بل يكون المراد محض التشبيه عاينة ان
 ظرف التشبيه يكون هذا الكلام لا اصله وسعوى بالتشبيه ان المراد
 هناك ايضا هذا ووجه الشبه تعلق الظرف في الموضوع بالوجود وان
 اصله الطوقان فان الظرف في اول الكلام هو الازل وفي الثاني هو
 ما لا يزال وان شئت فعل وجه الشبه كون الوجود مظهرا فاهما وفي
 الملاحظة الاولى كون هذا دليلا لا سواء كان دلالة ظاهرية او نفسية
 او وجهها آخر من وجوه الدلالة فاما كذا من الظهور مظهر تعلق في الازل
 في الكلام الاول بالوجود بان يكون قبله باي وجه كان ظهوره من هذا
 الكلام الثاني ثم وجه الظهور انه لم يعد التعلق ولم يترك الوجود فانه

لواعاد التعلق او ترك الوجود لدعي الاحتمال كما كان بلا تفاوت وحق
 وان بقي الاحتمال ايضا لكنه خلاف الظاهر وليس مثل الاول **وله** بل الوجود
 الذي لم يكن الكلام والترديد في الوجود مظهر على التقدير الثاني
 دون الاول معن بناء هذا الكلام على ان القول بان ليس كلام مستدل
 في هذا الوجود اشارة الى التفرع الاول حاصل ان الكلام والترديد ليس
 في علمه بل في علمه وجوده ممكن مطلقا بدون معد الوجود بانه ازلي او حادث
 والقول بل في الوجود الذي للحادث اشارة الى التفرع الثاني قال بعض
 من يستدل اليه بعد نص قول الله ولم يخلق الا رادة بوجوده فانه بل وجوده
 مما لا يزال حاصل ان الفاعل هو الله تعالى في جميع افعاله الصادرة عنه
 اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة مخصوصة وكذا السائل الثاني وسئل
 ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن محققا
 في الازل بل المحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود
 مما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات
 كلها الا ان ارادة المخصوصة التي لا بد منها كذا ان يكون محصورة ومزوجة
 للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيره مما في الازل وهذا بالحكمة
 احصاء الاحتمال الاول من احتمالي الشئ الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث
 امر آخر ومنع لزوم كون وجوده ممكن بدون تمام علمه على ما يظهر بالتأمل
 وبما قررنا ظهر انه لا معنى كاقبل انه على تقدير ان لا يحقق جميع ما لا بد منه في
 الازل ولم يحدث من حدوث الحوادث شئ من علمه فلزوم حدوث الحوادث
 بدون تمام علمه فالتسليم فانظر اولها قال من ان جميع ما لا بد منه في وجوده
 مطلقا لم يكن محققا في الازل بل المحقق انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده
 المخصوص وهو الوجود فما لا يزال فانه كيف يحقق ما لا بد منه للمحاصر بدون
 تحقق ما لا بد منه للعام وترديد مستدل اما في الوجود العام الغير المقيد بكونه
 قدما او حادثا كما هو مذهب كذا سيجي او في الوجود اللازم الى وليس في جميع
 الموجودات كما ما قلنا وتناوبا فيما قال بعد ما قال وهذا بالحكمة اختار المحقق
 ما معنى هذا الكلام فانه اذا لم يحقق جميع ما لا بد منه لوجوده ممكن ما الوجود الحادث
 في الازل ولم يحدث من حدوث ايضا شئ وحدث ذلك كيف لا يلزم حدوث

فلو انشأ بدون تمام علته وما ذكره قبله بطل المحقق انما هو انما هو احراز
 الاول من الترتيب الاول نعم هذا هو الشق الاول من احتمالي الشواهد الترتيب
 الاول في كون حدوثه من غير حدوث امر آخر ولكن كالف في ان عدم حدوث
 امر آخر في اختياره لوجود جميع مالا بد منه في الازل وفي الاحتمال الاول
 من احتمالي الشواهد الثاني عدم حدوث امر آخر مع عدم وجود جميع مالا بد منه
 في الازل وشتان ما بينهما **قوله** يلزم ان يوجد كمراد على خلاف كحاصله
 ان ما هو مراد لا يقع وما يقع فهو ليس بمراد بعد الازالة او بزيادة اصلا
قوله مع قطع النظر عن عدم الدلالة في العبارة اي دلالة مثل دلالة الاول
 والا فليس بهما ايضا مجاز وان كان خلاف الظاهر فان الاعادة تدل على
 يعني لو اسقط هذه المقدمة من العن يكون الثاني مع العبادة هو
 الدليل المذكور او لا بعينه فكون اعاده فكون اشارة الى انه منع مقدمة
 استدلال عليها او ادعى بداهتها في اصل الدليل لان الاعادة تدل على
قال الله تعالى انما ننقل كحصول الكلام الى ذلك الامر لوجهين احدهما ان يقال
 بل وجد ذلك الامر حين وجود المعنى ام لم يوجد فان لم يوجد فالحال
 يلزم وجود المعنى لا تمام علته وان وجد جميع مالا بد منه الى آخر الترتيب
 الاول فثانيهما ان يقال وان وجد ذلك الامر حين وجود المعنى فاما
 ان يكون التعلق الازلي متمم لعلته وجوده او لا الى آخر الترتيب **قوله**
 لكان له وجه اشارة الى ضعفه ووجهه انه كان اللازم على استدلال
 التوجه من كذا الى خصوص المقدمة كما ان بالاثبات او دعوى الضرورة
 فيها وعدم الاكتفاء بالتوجه الضمني لان الاعادة ليست من الطرق الممنوعة
 في اداب البحث فاقول هو التوجه كخصوص المقدمة فاللازم لم يحكمها **قوله**
 فالوجه في اسقاط المنع كحاصله ان اختيار الشواهد الثاني ان كان يتوهم
 ان الترتيب في الوجود الازلي الذي هو المطلوب بالاثبات للعالم
 بعدم العالم حتى يقول المنع ان جملة مالا بد منه لم يوجد في الازل لا المحقق
 ذلك الوجود الازلي بعد ايقظ حتى يقال انه بدون عام عليه فيستحيل او
 لوجود متمم عليه فننقل الكلام اليه فليس كلامنا وترديدنا بل في
 مطلق وجود ممكن ما او خصوص وجوده الحارث فرضا وان كان كحفظ

ان

ان الكلام في احد هذين الوجودين فلا وجه للمنع لانه بعد فرض عدم علته التامة
 في الازل فمن الوجود اما ان يحصى شيء ويتم عليه التامة او يكون ما
 كما كان ولا يتم عليه الى آخر الدليل المنع الذي ذكره الله ايضا من دفع ان
 الوجوه ههنا ايضا وسد كروجه وسعى الدليل سالكا عن المنع او لا وان
 اسوى منع بطلان التسلسل بطريق استغناء متناه الزاوية وقر بعض
 الفصل **قوله** انجزا في الجواب ان يقال بعض من يستدل له لغيره
 لا يذهب اليه انجزا في الجواب ان كانت خبر بان الترتيب في استدلال
 العلائق كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قريبا او حارثا ولذا
 امكنهم الترتيب في كون جميع مالا بد منه في وجوده حاصل في الازل ولا مع
 احصاءهم عن جواز تخلف المعلوم عن علته التامة مطلقا انتهى بعبارة لا يحكي
 انه لو كان الترتيب في الوجود المطلق ايضا ليجب ان احراز السبق الاول من الترتيب
 ومنع استحال كحصول المعلوم عن علته التامة اذ المفروض انه يمكن كحصولها
 حادثة فامتنع ايضا لم يحصى في الازل وايضا قريبا انه يمكن بمرور دليلهم
 بوجهين فالاحتمال المستدل الى اتي طريق سلك واعم وانسب مراعاة
 وكذا الحق كلامه وايضا لكان الكلام في مطلق الوجود وكنه المنع من كلامه
 ذلك وسد من بابته للوجود الحارث مما يطابق السوابق لانه لا بد من اختيار
 احد شقي الترتيب كجوابه بانه ان اردتم ان متمم كتم النظر فيما قال ولذا امكنهم
 الترتيب كمان الترتيب في مقابل الخصم وحسب الزلم الفد على ما ذهب اليه
 الخصم فعدم الفد بغيره وشدة الفد بنبذ اصل الفد ولازم لنتيم
 مراد فكيف يكون فساد اللازم بالفاعل المحل على ما يستلزم وايضا القول
 بان جملة مالا بد منه للخاص متحقق في الازل لا جملة مالا بد منه للمطلق قول
 محقق الخاص بدون العام لان علة الخاص اخص من علة العام كحصولها
 فمحقق علة الخاص يستلزم كحصول علة العام ايضا مع قطع النظر عن احصاء العلة
 عن العلة كحصول كحصول الخاص بدون علة العام كحصول الخاص بدون العام
 الا ان يقال هذا الترتيب يختلف فلا يلزم تجوز كحصول الخاص بدون العام فلا يتم
 اخصية العلة ايضا وكفى انه كما كحصول جميع مالا بد منه لمحقق الخاص في الازل يجب
 ان يحصى جميع مالا بد منه للعام ولا يتجزأ كحصول الخاص بدون العام اقول

او انما ابل اول و آخر فاما من جنى بانك السمع ثم قال بعد نقل قول الله
 ولا يلزم ازلية ولا احتياجه الى امر آخر اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة
 متمم لوجوده في الازل بل فيما لا يزال واما الثاني فلكون السمع لازما
 للارادة متمم لوجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو
 انه لم يكن جميع ما لا بد منه متحققا في الازل قلت لا منافاة فيهما لان مراد الفلاسفة
 من وجود الممكن بما هو في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازل والابز الى
 لا الوجود المنفرد الذي هو الابل الى انما هو في مظهر من مظاهر الكلام
 ولو احقه وقد استمرنا اليه سابقا وانا لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود
 الابل الى انما هو متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او
 وجوده الازل الى عدم محققا فالتحقق بهذا الشهر وقد عرفت حاله فان
 حاصل هذا الكلام ايضا التزام كقولهم بدون العام بعد تكرير فيرد
 باحر هذا خبره من الوجوه الاربع والوجه الرابع انما هو في الوجود المطلق
 وثانها في الوجود المحال الذي تعرف بانه ليس مما اوفى الدليل فيه
 فكيف مثل هذا الكلام ثم انظر فيما قال اما الاول فلعدم كون كذا فان
 المتوهم ازلية ما هو متمم بالنسبة اليه وكذا احتياج كذا في يوم الاحتياج
 بعد سلب الازل عن المحال فلا نشتر في الضرر ولا قبل العايدة
 في الكلامين ولا توزع ولا تفكك **قوله** تامل وجه التامل ان التامل
 المستقل به اختياره احد طرفي الوجود والعدم باق وصف كان
 معمول مراد الاختيار له في لزوم وجود معمول وتوقفه بذلك
 الوصف وبوجه فان لزوم وجود معمول للعلامة التامة ضروري
 طبيعي لا دخل لاختياره بعده في التاخير عن زمانه فان الراعي للسر
 مثلا قبل الرمي مختار في الرمي في اي وقت والى اتي جانب
 والى اتي شخص وبعد الرمي في وقت الى شخص في جانب لا اختيار
 في تغير الشخص او بجانب الوقت وان كان مراده قبل الرمي ايضا
 الوصول في وقت او الى شخص آخر او الى جانب آخر فكون المراد
 وصف وكون معمول بعد ذلك الوقت العكس ايضا مثلا لا ينفع بل يجب
 ان يحقق بهذا الوصف مع العلامة التامة دايما وقبل الوصف لان المفروض

انه وحده علامة التامة ثم قد يتبدل وقد يتغير المراد والاختيار وذلك قبل حصول
 العلامة التامة كما يقولون ان الفاعل بعد التام لا يحتاج الى ترجيح كذا لان
 الاحتياج انما يكون اذا بقي له اختيار لغرض وتبدل **قال الله** ومعنى كون الشيء
 ازليا هو فعله هذا يلزم ان يكون الازل ازليا كما لو اوجب اذا لازل هو
 السابق على الزمان على ما ذكر الازل فوق الزمان كمن ذكر ايضا واما كون
 الواجب في الازل بان يكون الازل طرفا له او مثله فلم يفهم ولم يلزم من هذا البيان
 يجوز ان يكون الواجب فوق الازل ومنعائه عنه ايضا وان يكون مع عدم
 تقدمه على الازل لا يكون في الازل كما ان الواجب موجود اليوم والآن وليس
 في اليوم ولا في الآن ولم يسن ما معنى الازل بل بقاير الزمان الغير المتناهي
 في جانب كماله كما يصح ما قالوا ان الازل ليس حده امينا في الزمان بل هو
 الزمان الغير المتناهي في جانب كماله ولعل الذي ذكره من اصطلاحات الفلاسفة
 فانهم يسمون زمانا ورا هذا الزمان بل لهذا الزمان وقديسونه وهو اديسون
 السنة الماضية والشهر واليوم الاخير **قوله** والمراد به هنا هذا المعنى لان التامل
 لعدم العالم لا يقولون بهذا المعنى **قوله** يكون مقدما متناهيا عاوي بلا دليل
 جواب لقوله فان قرر هذا الكلام **قوله** لكن الحق ان التزام انه معارضة
 مع ان مقدما متناهيا ليست بمرساة بل كلها خفية غاية الخفاء ولم يكن
 في مقام الاستدلال لواحد منها ايضا بعيد غاية البعد ثم لا تغفل ان ههنا احتمالا
 آخر وهو ان يكون اوابل الكلام كلاما بطريق المعارضة واذا في ما مر قوله انما
 يوجب كمالا بطريق المناقضة رجوعا بعد الاستدلال على مدعاه الى دفع دليل
 انقضائه نقضه وح يفل السعد كذا لان الدعوى في بعض المقدمات المذكورة
 او لا **قوله** فكون الجواب مثل ان كذا كونه مثله على احتمال ان يكون كونه في
 ذلك الوقت مما سوف عليه كما سذكر وسي عليه الكلام كسب ليس
 امر موجودا خارجيا بل هو اعتباري كقول ان يتسم لاجله او لا يستحيل
 نعم كقول ان يكون مثله من جميع الوجوه ايضا بان لا يكون الوقت وكونه في
 مما سوف عليه فيرجع الى الاول لكنه بعيد كما سذكر وجهه وكقول ايضا ان
 يكون مثل ما ذكر في الجواب الاول عن اصل الاستدلال بانه لا امكان له
 وكما عرفت بما اجابت عنه الله هناك وينبغي ان يذكر بعد ما قلنا شبهة

في لا يكون الواجب في الازل وكذا لا يكون
 فوق الزمان وكذا لا يكون الازل سابقا
 على الزمان

بل يصح فساد سابقه ايضا في قوله لا يكون كذا
 عن والاعراب يصح في الكلام وان كان مفيد
 من خصوص الكلام

في ان الارادة هي قول والالوجب ان لا يكون له اي فعل فان قيل لا يمتنع
 في ان يكون له فعل مدفع بقوله فعدا عنه اي قلنا فقد دفع هذا المدفع
 معوله وانت تعلم ان احصاء كل من اجاب عن كنه بقوله فان قيل لا يمتنع
 اي سأل عن المنع وتم الاستدلال جعل الجواب جوابا عن السابق ايضا غير صحيح
 لان السابق بناءه على ان الارادة متممة ومع ذلك لم يوجب العمل لان
 وصفه ان يوجب العمل سنة مثلا لان الوقت او كونه بعد الف سنة موقوف
 عليه مستند اختيار الفاعل على بناء الارادة والدفع ههنا على ان بناء
 المنع على ان التعلق حارث ومع ذلك لا يحتاج الى علة لكونه عديما
 وعلى بعد الاحتياج يكون التسري في الامور الاعتبارية وفي الاول
 ما كان التزام حدوث شئ فالسند محلهان في الامور اعتبارية
 والاضمار مدفع واحد من غير العبارة ليس به جد ويعتد به بل
 لا يصور تغير العبارة لان حاصل المنع طلب دليل مقدمة معينة ولا
 صورته تفنن العبارة والتفنن في السند وان كان منصورا
 لكن السند ليس مخرج به حتى يتفنن في عبارة والحاصل ان لقوله
 وانما يوجد ما يوجد في احتمالات كما ذكرنا احتمالا اولها ان يجعل
 كونها في الوقت راجعا الى اوصافها في سائر بلا واسطة وثانيها
 ان يقول ان ما سوف عليه لكنه اعتباري لا يحتاج الى علة كما هو مذكور
 في جواب ما قيل اوله وفيه شبهة صريحة وثالثها انه وان احتج الى علة
 ومع نقل الكلام اليه لكن اللازم هو التسري في الامور الاعتبارية ولا يحتاج
 فيه كما هو مذكور ايضا في جواب ما قيل ثانيا ودفع الشبهة بعده فحينئذ يرى
 ورابعها ان جعل الوقت وكونه في مثل الامكان كما ذكر في الجواب
 الاول عن الاستدلال واحاط الشرح ايضا هناك وسند دفع ههنا
 ايضا كما هو حاصل فاعلم ههنا مع ما صار السند الاول على الاحتمالين
 الاول والرايع فيزد دبعده بين الاول والرايع فتأمل في البقايا **قوله**
 ولا بعد تخصيص سلة مما لا يقال كوزان يكون حارث او خارج
 عن السلة مخصصا لها بهذا اليوم مثلا ويكفي لانا نقول الكلام
 في مجموع الحوادث بالغا ما بلغ سلسلة واحدة او سلاسل متناهية

او غير

او غير متناهية والواقع هي الغير متناهية على العرص في رجة لا يكون حارثا او
 لانه يلزم خلاف المفروض لانه يلزم ان لا يكون مجموع الحوادث مجموعها وهذا
 مثل يقال في دليل اثبات الواجب بعد فرض سلة على الممكنات بالغا
 ما بلغ واحد ما كثر لا يثبت عنها ممكن يكون كوجوده خارج عنها واجبا
 لانه لو كان ممكنا لزم خلاف الفرض من اخذ ما كثر لا يثبت عنها ممكن ولا
 كوزان يكون هو مجموع التعلق مخصصا له لان كل تعلق منه نسبة خاصة
 من طرفين معينين احدهما الارادة والاخر تعلق في او يحرث المفروض
 فالتسري مخصوص به الشئين المخصوصين لا يكون ههنا اذا تبدل احد
 طرفيها فلا يكون تعلق خاص به ايا ذلك المجموع تعلقا من ذلك المجموع
 ونفس الارادة وان لم يلزم كونه نسبة من نسبة وغيره وايضا السند يكون
 خارجا عن الطرفين فلا يكون هو المجموع نسبة بينه وبين غيره وكذا مثل
 ما قالوا بعد اثبات التسري في الوجودات على تقدير زيادة او نقصان
 فلا بد هناك من وجود لا يكون سنة ومن المهمية وجوده قطعاً فيكون هو
 عين ما به لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهي عارضة للمهمة
 فمقصي ان يكون لها وجود قبلها لا يحتاج انصاف لعدم بالصفا البتة
 وذلك الوجود لا يكون زائدا على المهمة الا لم يكن ما فرضناه جمعا محابيل
 يكون غيبها وهو محط وفما يخصه يكون الخارج ممكنا قد عا كوز السند الحركة
 فبقيت الحركات وتعلقها بعد الحوادث ومخصصات وقامت امانا لعدم الواجب
 فاعلم بجزالة التبدل والتغير والحركة فلا تخصص ولا ترجيح حادثا كس الاوقات
 بالطريق المذكور فثبت الممكن القدم بل ممكنا يتقدمان بها الحركة والجسم
 المتحرك **قال الله** واما التسري في العلاقات اي جوابه فاعلم انه بط مع قطع
 النظر وليس كذلك اذ انت تعلم انه لا انحصار ههنا بين المحاصر الى اخر
 ما ذكر فبقي المنع اذ يكون في حاصله ان هذا المنع غير مدفع بما قيل وهو في مقام
 دفع المنع فينتقل الكلام نعم لو قال بعد دفع ما قيل عليه ثم انه من دفع بدليل
 آخر مثل التطس والتمضي او بدليل خاص سلم الكلام عن الاطلاق وكذا
 لو قال واما التسري في التعلق فبطل مثل التسري في الامور الموجودة بدليل
 بطلانه بعينه بلا فرق او بدليل خاص واما ما قيل عليه انه بط مع قطع النظر

فانت تعلم انه لا انحصار ههنا في سلم عن الاطلاق ايضا وليس العرض في خصوصه
العبار بل العرض انما يجب ان حكمه بطلان النسب بدليل مشترك مؤيد بدليل
لاح لا اول غيره وورد ما قد قيل عليه ما في ترتيب كان ولا كسفي برود ما قد قيل
عليه بل رد ما قد قيل عليه غير لازم عليه في هذا المقام نعم التزام الاطلاق ايضا
يكون صحيحا بان نقول ان احد كلامي ذلك محجب بطلان والا فصح
وهذا طريق صحيح لكن هذا النسب ايضا بطغيانه ما دللنا في آخره كما قال
مع قطع النظر عن جواب برهان التلخيص فان قيل هذا القول في كلام
الحكم في كلام الله فلما لم يكن لو كان الامر كما مر وورد ذكره وكان اعطاء
الله ان لا يبطل برهان التلخيص ايضا لوجب ان نعوض له ايضا لو كان هذا
القول من ذلك المحجب لا اعتقاده ان برهان التلخيص لا يتم لكان لعدم
تعرض الله وجه **وله** بل كل معلق فرض مقوله بل نسبة الارادة الى كل
من العلاقات على السواء لانها مجله وموصوفه بلا واسطه فثبتها الى التعلق
نسبة مركز الدائرة الى السطح المفروضة في محيطها في الوقت البعد وعدم وقوعه
في النظام المفروض من النقط وان كانت مسددة على كل منها من حيث
الحكمة وهذا هو معنى كون الارادة محفوظة في جميع المراتب وليس معنى كون
نسبة الارادة على السواء ان لا علمه ولا ترتب من الاتصاف ببل معناه انه
ليس بعضها بالنسبة الى الارادة صفة بان يكون الارادة موصوفة
بتلك التعلق بواسطة في العروض وموصوفة بغيره بالنسبة لغيرها لعدم
اخرى على كل من العلاقات من حيث بعدتها على كل من العلاقات المسددة عليه بواسطة
او لا بواسطة يكون على بعدة بالقياس الى بعضها في هذه الملاحظة فلا يعدم
على السطح الاخر من حيث بعدتها على تعلقها بعدم علمه وهو تعلقها على هذا التعلق
الاخر بمرتين وعلى هذا القياس كذا عدم على السطح الاخر بل على كل
من العلاقات بمرتين غير متناهية بلا واسطه وبواسطة واحدة وبواسطة غير متناهية
او متناهية ومتناهية متناهية او غير متناهية بعد العلاقات المسددة عليه فثبت
الاتصاف ببقع في طرف كل من اجل متناهية وغير متناهية ايضا من العلاقات لعدم
كاد سلسلة العلم منها وان لم ينته وان لم يتبين معلق بعد بلا واسطه
او بواسطة متناهية ولكن في استحياله تأمل وايضا مردفته على الحكم في الاستعداد

واعلم انه كان الواجب على الحكم بطلان هذا النسب
من جانب الحكم ان لا يغير قوله ووجه كون الحال
كما تقول به فلا يفسد لان المطلق على هذا النظر
كان الواجب عليه في تمام الجواب هو الفرق
او التمسك بغيره لو ادرج هذا النظر في تقريره
غير هذا الحكم مذهب المحارب عنه حكمه لكان له وجه

فلا وجه تخصيص البحث على الحكمين في حالتهم في احصاء البحث ثانيا فان ورد
والبحث على الحكم ايضا لا يجعل الحكم بالبطان ههنا توهم بل لو حكم بغيره ما جوزه
الحكم يكون توهم ولكنه لم يذكره ذلك كما **قال الله** ان لا يوجد شئ من الخلق
آى من حيث انه حادث فاما ان لا يوجد اصلا او لوجوده يكون قد **قال الله**
فتنه في الامور المتناهية ليس مراد ان اللازم هو خصوص هذا فان اللازم منه
هو الاعم لكن الحكم ان يختار هذا القسم لعدم استحياله عندهم محاربه هذا ولك
ان نقول ايضا اللازم هو خصوص هذا لانه لا لزوم له الاعم واستحال من الاعم
هذا القسم فيصح ان يقال لللازم كدوم الاعم هو هذا القسم ولزوم الاعم للاعم
حسب المحقق لا فرق في الاحصاء والاعم حسب مفهوم **قال الله** من
من متناهيين الظواهر اللفظية هو شئ من الخلق وسبح في الشرح ان اكثر
المجسمات الظاهريون يمتنعون بطلانها الكتاب والسنة واكثرهم يمتنعون
والظواهر اللفظية في موضعين واحد وان اللفظ في الآتي هو البحث من الخلق
قوله المسفة يكون مجسم ثم قال لا مام في المحقق وجوده ما قيل في تعريفها
ما ذكره افلاطون وهو انها كون الجسم كذا لا يرضى ان من الآيات الا وكون
حاله فيه خلاف حاله في الآن الذي قبله وبعده وقال شارحه ايجاد السوء
اخره ذكره ما لم يكن ما نقل عن افلاطون فانه قال في تعريفها انها عبارة عن
كون الجسم كذا لا يرضى آت من الآيات الا وكون حاله في ذلك الآن حكمه
حاله في الآن الذي قبله وفي الآن الذي يكون بعده انتهى غير شارحه فنقول
في المخصص في الموضعين احدهما انه اورد الواو بدل والساو بهم كانه خلاف
الحال في حد الآتين او وجوبه وثانيهما انه اظهر موصوف البعد كذا كور بعد قبله
وانه حكمه ان يكون آتيا متغيرا موصوف الصل فان الآتين السابق واللاحق
على ان متوسط بل السابق واللاحق مطلقا متغيرات ومتغيرات للوسطان وجه
وترك ذكر الموصوف لوجه ان الآن السابق عنه هو الآن اللاحق والاحكام
في صفتي القسمة والبعدية فقط لكن اللابق في اعاده لفظ حال ايضا لذلك
وقال شارحه حكمه العين انها كون الجسم في امره الامور كذا يكون حاله في
كل ان يفرض مخالفا حاله في الآن الذي قبله وبعده وهو لا فلاطون وفيه
ايضا ايراد الواو بدل ولكنه ترك موصوف البعد في المخصص لوجه

هو انما اعتبر كون الاختلاف في الآليات في امر من الامور هو مقوله التي يقع فيها
 الحركة احراز عن الاختلاف في الآليات المفروضة كالمقولات في مقوله
 الى مقوله اخرى فانه ليس بحركة فانها هي الانتقال من فرد الى فرد او صنف
 الى صنف او نوع الى نوع في المقولة التي يقع فيها الحركة فالتعريف الاتم انها
 كون الجسم في امر من الامور بحيث يكون حاله في كل آن يوضع في المكان
 في الآن الذي قبله وحاله في الآن الذي بعده وما نقل في الاصل المذكور
 في شرح هذا المثل نقلنا عن ارسطو بانه ايضا ناقض حيث قال قال ارسطو
 وقد يطلع الحركة على كون الجسم في على خلاف ما في المختص فانه نسبة
 الى نفس ارسطو ولكن قال في المحاضرات المتفرقة بحركة كمال كما بالقوة
 من جهة ما هو بالقوة فهذا الرسم لا ارسطو واما افلاطون فانه رسمها بانها
 في و ح عن المساواة واما في غورس فانه رسمها بالغيرية وهذا قريبان
 بل متجانسان وقربان الى ما في المختص كالك في شرح البحر و قد يعبر عنها
 بانها كون الجسم في حيز من حدود المساحة كما في شرح الهندية ولا يعلم
 ان علمها ايضا عن افلاطون او عن غيره وعلى بعد النقل عن افلاطون
 فلا يعمل كمفروض منها هو حد والمساحة وفي المختص هو الآليات التي هي
 حدود الزمان والمفعول في المساحة المتفرقة عن افلاطون وفي غورس
 كتمه فابناء اما على الفظة او على عدم السوفى او على اختلاف النقل بان
 عرفها بوجهين فلو قالوا على قياس التعريف الوجود انها كون الجسم في حيز
 اى حيز فرض يكون حاله في خلاف حاله في الحيز الذي قبله وبعده بان يكون
 الحال هو الحيز في الآليات على عكس الاول فان الحال في عبارة عن
 الحيز في حدود المساحة في حيز ولكن لا يخرج السكون عن تعريف الحركة
 فيروا انه لا يظفر للحد فائدة اصلا لا للقبول ولا للبعد كما يروى على المذكور
 انها لا يحتمل ان يكون الجسم قبل ان الوصول الى حد حاصلا وان كان ساكنا
 فما فائدة سلب الحيز في قبل ان الوصول اليه وايضا في التعريف ان المفروض
 هو الحد فقط والوصول الى واحد تلك الحدود واقع فيلزم ان لا يحصى
 الحركة الا بعد قطع الحد والحال ان الحركة تنقطع بعده ثم لو قيل بانها كون الجسم
 بحيث اى حد من حدود المساحة موضع وصوله الى سلم الكلام بالترام

مسألة في الآليات ايضا **قال** فكيف صدر من مستر منشا به الاجزاء التي قال بعض
 من يستداليه هو الحركة بمعنى التوسط الحالة في الفلك المنقسمه بانفسه
 في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكسوف الموحدة في الخارج السارية
 في جميع الجهات المتحرك على ما يشهد به عدم انقسامها في متداد المساحة بقدر ذلك
 قطعاً ومعنى ثبات الاجزاء عدم اختلافها بسرعة وبطء في امتداد المساحة بوجه
 من الوجوه انتهى ولا يخفى انه بعد القول بان لها اجزاء عدم الاحكام المذكور لا يخفى
 في سلب صدور شي في بعض الاحوال عن ذلك المستمر لانه وان لم يكن لها احكام
 المذكور لكنها لا يخرج عن اختلافها لانه متمايزة وفيما ذكرنا سابقا من معنى التشابه
 مخلصه لانه ليس لها اجزاء بالفعل بل فرضي وبالقوة بل ولا بالقوة ايضا وانما
 سقم بالعرض بواسطة المساحة والزمان والمتحرك وليس شيء من هذه الانقسامات
 الثلث عارضة لها بالذات وقد صرحوا بها وقد صرح الشيخ في حواشيه على البحر
 في بحث حمل الوجود والعدم والفرق بين الوجود بالذات وبين الوجود
 بالعرض ثم بين الوجود بالعرض وبين الوجود في العبارة او الكتابة وقال
 وكفى اهتمام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك
 الشيء وذلك عار في سائر الانقسامات ونقل عن الشيخ ان الشيء يسود بالعرض
 اذا كان المفروض للسود ليس هو بل صما آفا يقارنه او يخالطه او جسم هو عرض
 او جسم هو هو في الموضوع وليس هو هو عينه في الاعتبار كقولنا ان
 السواد اسود فان السواد ليس موضوعه الجوهري لجسم مع البناء بل الجوهري
 مع البناء عرض له ان كان هذا الجوهري القابل للسواد وقد يقال للجوهري اذا كان
 ليس موضوعا او لا لا اسود بل موضوع الاول شي في نفسه لا كجزء وهو السطح
 فان السواد بعد ان محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى
 ثم بعد نقل عن الشيخ مفصلا ان النفوس الموحدة لا يتحرك في الاين بالعرض
 وان الانتقال بالعرض نعم محال مكان وان لم يكن لم ينتقل بالذات كما منزل
 في الصندوق وهو ساكن فيه حافظ مكانه وفيما ليس له مكان وليس من شأنه
 ان يكون له اين ووضع وان يتحرك بالذات وهذا ليس مما نقله هناك
 وقال في آخوه وهذه كلماته ملققة كسب الحاجة اعترض على الشيخ
 بانه كما كان الاتصاف بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء نعم

لا يكون النفس متعارفة بحرك النفس لعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن
التعلق متعلقا بمتعارفه التي من جسم او بينه وبين الاحوال المتحركة كالمركبة
وذيله طويل فان اردت الاطلاع فارجع الى حواشيه هناك ثم قرر ان
الحق الذي لا يكلف فيه ان الانصاف بالعرض لا يحتمل ذاته فيما له علاقة معينة
نعم التعارف العام او الخاص قد يخصه انتهى محله في اصله كما قررنا ان انقسام
الحركة انما هو بالعرض ليس بالفلان بل بالاصلا خصوصا بحركته الخارجة غايته هو التوسط
او الوهمي فليس بجزء بالفعل صحيح هذا في الحركة بمعنى القطع مكلف في التوسط
فانه منطبق على الآن السبيل وسبجي في كلامه ايضا وما وجدنا انها سارية
في جميع اجزاء المتحرك في موضع ثم احراز امتدادات الجسم امتدادا مكلف
لا نسهم كسبه بانقسام الجسم في الجهات ثم رد على اي حال ان قدرت به
الاجزاء مما لا حاجة اليه لانه لو فصل في اصله لاراد مكلف صدر من المستمر
شي في بعض الاحوال دون بعض بترك فثبت به الاول والاصح الكلام
لان المستمر باق في جميع الاوقات سواء لم يكن له اجزاء او كانت سواء
كانت متشابهة او متباينة فهكذا الاجزاء باقية ان كانت فلا يكون
سببا لتفصيل المدة وبعض الاوقات واختلف الاجزاء لا يصح لانها
محفوظة في جميع الاوقات مع الاختلاف ولو اريد من التثنية عدم اختلاف
الاجزاء في المستمر كسب الاوقات بان يكون فيه جزء في وقت لسنه
ذلك الجزء في وقت آخر فيكون لازما معنى الاستمرار يصح الكلام
بالكلمة **قوله** بما ذكره الشبه بالتفصيل سوى احتمال ان يكون العمل
عدم العدم المستمر للوجود مع عدم الحركة لا قبله **قوله** علة عدم الحركة
نفسها كما قال كذا ومما يمسك كونه مكلفا لمعلول مصل ثم بعد مدته
اراد ان يكتب في دفع هذه الشبهة شيئا فاقى وشاورني بان اريد
ان اكتب بل اخبرني بانني شرعت ان اكتب رساله جامعة لبعض الوردات
انني منة من سواي الوقت او قبله فاراني ما كتبه وكان في اوله هذه الشبهة
وقد كان فيها منقصة بالرد فيها بوجه آخر غير ما ذكره فذمته ايضا وما بقي
الآن في خاطري ذلك ثم قلت وقد كنت انت من قبل مجابا كذا وهو
ما ذكره هنا فاستحيه واستحي ايضا وما تمت رسالته المذكورة وقد تمت

الى بعده التفاتا خاصا لم يكن معا لا قبله عندنا واظهر عند الاقران بعض معاملة
باني لاجل ذلك الكلام منك فعلت كذا وكنت يوما عنده مناسفا من
وجدان هذا الكلام في الكتب فقال لا تناسف فانه لا محل له ويقال لصاحب
واحدة امثال هذا الكلام واشتمل شبيهة في خاطري ومحررنا في نظري تقوية
للطلب تربية للاصحاب تربية للاصحاب ولعلهم كان حسن ظنه في حق ان
لا يعرض بهذا الغدر فتور في طلبه ولا قصور في ادب مع حدائه سني
وما كان كذا لك ولله اعلم بما في الضمير والخواطر من امثال هذه الافعال
والاقوال منه ومنا تظاهر وتفاخر او تباخر وتناصر تساكرا وتناكر نكارا
او تكاسر وتكاسر واتا بغير ريب فثبت فان لم تصدق مني كلاما وبعضا
كل وبعض فليتنظر بعد الى ما زاد على ما وجد في الكتب ولله ولي السوس
والفضل بيده **قوله** وكذا يلزم كلف العدم اي على عدمه ان لا يتحقق
العدم في الزمان الثاني في الزمان الاول يلزم كلف العدم فيكون من قبيل
عطف كمدعي المقدر كلفا وذكر لا يلزم بعينه للمعلن على مدعي مذكور صريحا
وهو بقاء الحركة مع وصف الاولية في الزمان الثاني والمذكور بعده متفرع
على المدعي وهذا بالكمه الزمان التلخيص المستحيل بالزام المستحيل الاسوي على عدم
بعضه فيكون اي اصل كذا يجب ان يحقق عدم الحركة مع كونه في الزمان
الثاني وسواء الوجود وموصوفاته في الزمان الاول فتقوله فيكون الفساد
الحش والشدائي بالنسبة الى كلف المعلوم عن العلة التامة المبرور عنه
بل عن ترجح المخرج المبرور عنه ايضا اما ان الحش فلا يلزم اجتماع
التفصيل وهذا الحش من الخلف والترحح كذا لا كفي واما ان الشدائي فلا يلزم
اجتماع التفصيل في كل من الصورتين مرتين او اجتماع التفصيل
والشدائي في كل منهما والنظر بهذا لان الوجود موصوف بالاولية وكونه
في الزمان الاول لو وجد في زمان العدم وهو الزمان الثاني لا يجمع
الوجود والعدم في الزمان الثاني وكذا الاولية والثانية في الوجود فاما
بهما بعضان فليزم اجتماع التفصيل كسبهما ايضا وشدان فليزم
اجتماع الشدائي وكذا اذا كلف العدم الموصوف كونه في الزمان الثاني
في الزمان الاول والظاهر التناقض واحتمال التعاضد انما هو اذا اريد من الثاني

والثانية ما ليس بالاول وسلب الاولية لا يعادل الثالث والرابع وهكذا ايضا
ولا لواحد منها ايضا والافندية والظان لا يراد به الثاني ما ليس باول
والاشدية والاشدية محتمل التوزيع بان يكون الاشد باعبار اجتماع النقيضين
والاشدية باعتبار اجتماع الضدين او بالعكس اذا ثبت واعتبر الفوق بين
الاشد والاشد فان كان الاشد فاشد فالاول وان كان الاشد فاشد
فالثاني اذا كان اجتماع المصنفين اقوى في الف من اجتماع الضدين
والا فبالعكس الشدة المسندة في النقيضين بالنسبة اليه باعتبار انهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ايضا كجانب الضدين فانهما كوزان يرتفعان واما بالنسبة
الى الاجتماع فقط فحوزان يكون فساد اجتماع الضدين اتم بل اتم البتة
مثل اجتماع مجموع الكلمة والسالبة الكلمة واجتماع مجموع الكلمة والسالبة مجزئة
مع كون الثانيين بعضين فتأمل في علق حال يصح دعوى الاشارة
وبان يكون الاشد باعتبار الاجتماع الواحد والاشدية باعتبار اجتماع
الاجتماعين او بالعكس اذا اعتبر الفرق وفي هذه الملاحظة كوزان يكون
الاشد او الاشد بالنسبة الى احدى ايضا بل في بعض المصنفين السالبة اليه
كذلك وكذا في الملاحظة وكذا اذا اعتبر الثانية بعضا لاوله يكون الاشد
حسب اصل الاجتماع والاشدية بحسب اجتماع الاجتماعين او بالعكس اذا اعتبر
الفرق واذا لم يعتبر ادم يكن فرق فمن تكرار اللفظ يثري الى مرتبة اجتماع
الاجتماعين بان يراد من احدى اجتماع الاجتماع الواحد من الاجتماعين
من الاجتماع وعكس ان يراد من كل من الاشد والاشدية اجتماع النقيضين
واجتماع الاجتماعين معا كل منهما اجتماع النقيضين او احدى اجتماع
النقيضين والا فاجتماع الضدين يكون الثاني تأكيد الاول **قوله**
هذا محتمل كلامه معنى كون المراد من كون الذات على لعمري كونه على لرفع
وجوده الخاص الذي هو اعم من العدم خلافاً لكلامه ووجه الحمل سند كره
في الاصل **قوله** وان يكون في رفع وجود واحد معنى مثلاً والاشدية
ان يكون دخله في اثنين او اكثر والمقصود انه لا عليه في جميع ثم محتمل
الاستفلال في رفع وجود واحد والنقصان ايضا **قوله** ينشأ باب
اثبات بما لا يقال يمكن اثبات الصانع بان الممكن لا يوجد ما لم يمنع جميع

انحاء عدمه كما قالوا فالعدم الخاص وان امتنع لذاته لكن انما العدم الاخر لم يمنع
لذاته والامكان واجبا لذاته فنقل الكلام الى ما يمنع به الاخر والاولى عدم
فينبثق الدليل لنا نقول متناع الاخر الا ان ليس يجب الوجودات
المقابل لكل منها وهو مطلق يجب الوجود الخاص المعروف ان لذات الممكن
مستلزم خلاف الفرض من انه لذاته لا يحتاج الى شئ اخر مع ان في وجوب
الوجود الثاني للزمان اللازم من امتناع العدم الطاري عليه نظراً لاحتياجه
الى الحركة التي هو مقدار لها المحتاجة الى المحرك بناء هذه العلوة على ان
امتناع العدم الخاص ضرورة الوجود الخاص او مستلزمها فكون الزام فساد
آخراً مثل سد باب الاثبات على المحزون امتناع وجود خاص للممكن
لذاته وكان لاننا نقول ان تنبها لدعوى **قوله** كذا قال صاحب
المواضع اعلم ان اوابل هذا الكلام آخراً كلامه هناك وقد اخرج بعض النقيض
اليه وترك اوابل كلامه ثم كلامه في مقابل السند حيث قال هناك بهذه
العبارة ان الاعادة جارية خلافاً لفساد السند والاشدية بعض الكرامة
وابل المحسن البصري ومحمد الخوارزمي من المصنفين لانه لا يمنع وجوده الثاني
لذاته ولا لوازمه والام لا يوجد ابتداء فان قيل العود اخص من الوجود ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم قلنا
الوجود احر واحد في حدة ذاته لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك الاخر و
تأخذ من سلا زمان الوجود ان امكانا ووجوباً وامتناعاً ولو جوزنا كون
الشيء ممكناً في زمان متمناً في زمان اخر معطلاً بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الاول كسب
الاضافة جاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وفيه
اي في النحو مراتب اللازمة للوجود الاول كما في شرحه مخالفة لبداية العقل
واعناء للحدوث عن المحذور وفيه سد باب اثبات الصانع اسهل
كلامه معلوماً لعله لم يقصد اصلاً كونه في مقابلة السند بعض الاصلاح
معنى ان كنت مستلماً لا يقول كذا والظان لا حاجة اليه لانه يصلح اثباتاً للمعنى
الممنوعة لكن سعى ان اتحاد الوجودين بحسب الذات انما يقتضي ان يمتنع
لذات هذا ما يصح لذات ذلك اعم من ان يكون اتصاف الذات في ضمن

هذا او في ضمن ذاك وهذا من مفالط الواجب مسح النظر وجوابه بل معنى الصحة
بالنظر الى ذاته ان الذات ليست مانعة لانه مقتضيه حصول الصحة بحسب
الذات محمودة ايضا والمنع والامتناع من المحصصة **قوله** او فروقة
العدم الخاص به ومنشأه ضرورة العدم الخاص كتمل ان يكون
يؤمن ان بعض الوجودات هي من امتنع هو العدم الخاص فامتناع هذا الطرف
هو ضرورة الطرف الآخر وان يكون يؤمن ان لا فرق بين امتناع وجود
خاص وبين امتناع جميع الوجودات فالكشباة من الوجود والوجود
وفي الازل من بعض الوجودات الخاص ومن غير بعضه بل بعض
غيره وهو الوجودات **قوله** لانه لم يحقق السلسلة بعد في القول بانه
اراء استيفاء الاحتمالات فاراد بالوجود ما وجد جميع اجزائه كما هو كسر
المحصن وبالمعنى ما انتهى جميع اجزائه فما انتهى بعض اجزائه وجد بعضها
يكون مستانثا من وقوعه لانه داخل في المعدوم وسر يك للمعنى جميع اجزائه
في الاستحالة بل كما انه يقال بغيره في ان عدم الحركة هو وجوده هو الوجود ذاته
المعنى او كلاهما فمقتضى الكلام الى ما هو جديد الى آخر الدليل على ان المعنى
ان يلتزم ان على بغيره من الوجود والامتناع وكذا في سائر ايضا
ما ذكره في استحقاقه قوله وعلى الثالث لا بد ان في غير المعنى ان
بعض اجزائه تلك العلة معدوم وبعضها موجود ولم يقتل الكلام بعد تلك
العلة ولا الى اجزائها فلا يلتزم تناقض احد القسمين اللذين هما اجزائه تلك
العلة او كليهما وعلى بغيره عدم التناقض لم يفرغ العلة من اجزائها
الموجوده والمعدومة بوجه وايضا الاستيفاء انما يقال في ذكر احتمال خارج
مما لا حاجة الى ذكره في الداخل ذكره او حكما وجها **قوله** لان المعدوم الاول
اي معنى ان علة ذلك العدم ان لم يكن عدما الى غير النهاية فاما ان يكون
وجودات الى غير النهاية او يكون بعضها وجودات وبعضها عدمات وعلى
العددين من مجموع سلسلة مركبة من الوجودات والمعدومات اما على الثاني فقط
واما على الاول فلان المعدوم الاول جزء السلسلة لانه المفروض او لا علة
لعدم الحركة وقد توهم بعض الناس انه كوزان مجموع هذه السلسلة بطريق
التعاقب اي لم يدبر ان المسئول عنه هو جزء الاخير من العلة التامة

او منسب العلة التامة فيجب ان يقارن المعمول في آن حدوثه وهكذا في الحركة
امتناعه عدم الحركة السابقة الذي كتمل ان يكون هو جزء الاخير من علة الحركة
اللاحقة مقارن للحركة اللاحقة انما يلتزم التمسك في الامور المفردة في ذلك
الآن ولا مجال بعد هذه الملاحظة لتوهم التعاقب في اجزائها كيف حدثت
التعاقب هو اول الكلام وكلام الامام محمد السلام ردة عليه ثم كلام المعترض
ايضا في مرتبة اول الكلام حدثت من سوا التدبر في اخذ المرام ثم انشأ من
ان ليس المراد والمسئول عنه حدث كتمل ان يكون المسئول عنه هو علة عدمه
وبعد في هذه المراتب لا يبقى مجال ذلك التوهم لامتداد في الجمل بل هو
لو كان المسئول عنه هو علة الحدوث ايضا لسم الكلام لان جزء الاخير من علة حدوث
هذه الحركة كما ان يقارن حدوثها وهكذا فمما زاد دفع على ان الكلام في
جزء الاخير الذي كتمل ان يقارن المعمول سواء كان علة حدوثه او علة عدمه
فاجزاء الاخير من علة وجود هذه الحركة المتعارف ان كان موجودا فمقتضى
الكلام وان كان معدوما كعدم الحركة السابقة فكذلك انتقل الكلام الى فرع
الكلام الى علة عدم الحركة السابقة الامام على حمله ايضا صحيح ولا يابى عن حمل
هو عدم الحركة السابقة ولو حمل كلام الامام على حمله ايضا صحيح ولا يابى عن حمل
قوله على بغيره ان يتحمل عدم والا فكون في الشق الثالث من التقسيم
السابق **قال** التمسك على الوجهين احدهما ان يكون الامور الموجودة غير متناهية
وثانيهما ان يكون الاعداد غير متناهية وكون كليهما غير متناهية هو الشق الثالث
الذي سيعمل في سائر وفصل على حال الشق الثالث ولو قال وقس عليها
لكان احسن واما كون المراد من الوجهين هو الوجهين السابقين
على الثالث من الاحتمالات الثالث الاول فلا يخفى عن بعد لان الحكم
المذكور سبها قد ذكر سابقا وان اريد فيما قال وما حصل انه يلزم التسليم
شيء جديد لم يذكر سابقا وهو احتمال استلزام العدديات امور موجودة
حال كحقوق العدديات فمنشأ البعد هو ان يكون كالتكرار وان حمل
فلا مانع كلما ثم عدم تناقض الاعداد وتسللها كتمل ان يكون
الاعداد كلها ما يستلزم الوجودى حتى كحقوق نفس وان يكون كلها
ما يستلزم الوجودى من عدم كعدم زيد وعدم عمرو وعدم بكر وباطمة

عدم فرد في الاضافه واحد واحد او مئة مئة او خمسة خمسة وهكذا
ان الاول عدم زوج في الاضافه اسب اسب او اربعة اربعة او ستة
او ثمانية ثمانية وهكذا وان ساعف ثم كرى الاحتمال بان لا يكون
احد القسوس او كلاهما غير متناه ثم كل سلسله من العدديات الزوج والعدديات
الفرد كمثل التوافق والتخالف في الاضافه والتوافق مثل ان يكون عليه عدم
الحركة عدم عدم زير دلة عدم عدم زير عدم عدم عدم عدم عدم
كبر وهكذا اثبات اثبات والتخالف مثل ان يكون عليه عدم عدم زير
عدم عدم عدم عدم عدم عدم عدم عدم عدم عدم عدم عدم عدم
بكر يست عدم عدم وكذا في الاسماء التنزيل بعد الترفي ايضا مثل ان يكون
علة يست عدم عدم الاعداد الاثني وفس على هذا حال سلسله
العدديات الفرد من التوافق والتخالف وثمره التوافق ستظهر في التالي
قول اقول منه انه كوزان يكون في عنوان هذه الحاشية قد شاع على
غير ما كان في الاصل هو وان كان بسبب عدم امر لا يستلزم في ولكن شاع
ان كان بسبب امر موجود او عدم امر في غير ما وصل الى من النسخ
ثم شاع الاصل في النسخ محله احد هما وان كان بسبب عدم امر لا يستلزم
امر موجود في كل يكون الملازم منوعه وتتم الخطا فيهما وان كان بسبب
عدم امر موجود لا يستلزم في الملازم حقه لكن المحرم قال بعض من يستند
اليه بعد قول الشارح او عدم امر يستلزم حدوث موجود في ما اشارت اليه ان
امراد من الامر موجود وفي قوله وتلك العلة اما امر موجود وما سمع المانع
وغيره ثم قال لا يقال انه كوزان يكون عدم عدم امر لا يستلزم ذلك عدم
حدوث امر الى آخر ما ذكرنا في الاصل لا نقول ان عدم الذي يكون
سبب لعدم جوده في الجوهركه يكون جوده في الجوهركه موجوده بالفرد
على ما مر في ابطال الشواثل فقط ان الوجود في حدوث الذي هو علة لوجود
حادث لا يكون امر اعتباريا انتهى لا يحفل انه ليس الكلام لافي جانب
العدم ولا في جانب الوجود في الفاعل والواجب ان يكون فاعل لوجود
موجود ليس لا والكلام بهما في مجرد الاخر لعله عدم الحركه او في علمه
الثاني وهذه ايضا يرجع الى الاول اما لان العلة الناعمة كوزان يكون

بعض

بعض جوهرا موجوده من كسوف المعلوم وحين كسوف المعلوم كسوف
ما بقي من اجزائها والباقي اللازم هو جوهرا الاخر سواء كان معه جوهرا في ابيضه
او لا ومتابها كانه يكون له علمه في الجوهركه في وجود الحركه فاعلا او من طارعا او رافع
مانع وقد مر ان الامكان مما لا بد منه في وجود المعلوم موقوف لوجوده في الخارج
على الامر الاعناري مما لا يحكي على ما لو ان كسوف صدر الكسوف عن الصادر الاول
والثاني والثالث بل غير واخصوص الوجوب بالغير والوجود والامكان
سببا لصدور الكثرة عن العقل الاول والكتبت محتمة منه ولا حاجة الى
التعداد قال في شرح التوجيه في بيانها ان للمعلوم الاول وجودا ووجوبا
بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه حسب كل منه من تلك الجهات امر آخر
وانها شروط وجببات كمثلها احوال العلم بوجوده والقدرح بان
مثل هذه الكثرة توجد في الواجب ايضا لو تم فانما يقع في عدم صدور الكثرة
نعم عدول شارح الاشارات عن هذا الطريق في شأن كسوف صدر الكسوف
في مرتبه يدل على انه سلم ان هذه الاشارات لا تكون منث وصدور
الكثرة لكن الاكثر على انه يكون بعضهم لا يعرفون من الاشارات
المحمدة في الواجب وسها في الصادر الاول محزون صدور الكثرة عن
الواجب ايضا وبعضهم يعرفون فلا كوزون صدور الكثرة عنه تعالى وكوزون
صدوره عن غيره والشبه في حواشيه على شرح التوجيه في الاشارات
التي في الواجب بان ما هو صالح للمبدئه لا يوجد الا بعد كسوف الكسوف فلا يكون
منث لصدور الكسوف ما كسوف من صدور الكثرة لا يبلغ علة لصدور شئ
ومعنى صلاحية للمبدئه انه لا مانع من جهة بعضان المحقق فلا مانع في مانعه
العدم والثاني في محزون ان يكون شئ صالحا للمبدئه مع انه كان متافعا وايضا
كوزان يكون المراد بالمبدئه المبدئه في الجملة لا بالنسبه الى جميع ولكن
بعد جوهرا ان الدليل المذكور فيها كوزان كوزان على ان يقال انه انكفي بذكر الاقسام
الافاضة وان استثنى عنها ذكره وسان استثنى بل المراد من الموجودات
ما يشملها كما هو المذكور في مواضع وقد عدوا ارتفاع المانع من عل الوجود
وحققوه ولم يعقبوا قول من قال انه كاشف عن الوجودي ولا سلم في
ارتفاع المانع لم يتخلفوا في علمه مثل الوجوب والامكان وعدون شارح

الاشارات الى طرفي آفة تسليمي بحث الامام بانه لو جرد مثل هذه الاعيان في الوجود
 والمبدأ الاول ايضا ليس معناه انه لا يصلح للعلمه اصلا بل معناه انها صالحة وكثر
 صدور الكبر عن الواجب ايضا فلا شئت العقل وحاصل ما ذكرنا ههنا ببيان
 المراد مما ذكر في الاصل مع وضوح وعبارة مستند لاح عن خلق ما هو منها اليها
 لا احتمال غلط الشبهة **قال** فان اجمعت اليه يعني بعد التعاقب في المحذور
 ان يثبت فاصحح في الموجود في النفوس الا ان لا فانهما متعارفة في المحذور
 في في الوالد والمولود وهكذا وباقي جملة فكل انسان اليوم مبدأ لعدد نفوس
 غير متناهية هي نفوس آباءه وجرى المطس لكفاية المرتبة الزمانية المحذورة
 ولا حاجة الى المرتبة كسب الذات والغلبة **قال** فان لم يجمع في الوجود
 ثقتنا الكلام في لعل فان لا يقول علة عدم الموانع مثل علة عدم الحركة فلما لم يتم
 هناك لم يتم ههنا ايضا فكيف يقول حتى يلزم البتة المحذور في الموجودات
 المحذورة وقد عدها اذ قد وجودها الا ان دفع الابراد في الاشكال في
 مطس هذا الكلام على كماله وامراده وحاصله كما هو مترازا ان يستدل بنفسه
 عن جرد الاخر للعلم التام الذي يقارن وجوده وجود المعلوم التام عن جرد
 الاخر لعل هذا الجرد الاخر وهكذا فكل ما فرض علة فهو جرد الاخر كوجود المعلوم
 معه ولا مجال للقول بتعارض الموانع لكونها لو ازم العلة التي كل منها لازمه
 لا في الازم كلها لعدم الحركة فبما مع كل منها مع عدم الحركة في آن واحد
 فان استصحب لظنق كلام الشرح الى ما ذكرناه فطبقه والافيد هذا
 واطلب من مفتاح الازواب للقول فتح الباب وانتظر اني ممكن المتظن
قوله كان البعض الاخر من العلة لعل هذا الكلام منهم انما هو في العلة
 او جرد الاخر منها لا في العلة مطلقا فان كل واحد من اجزاء شئ مركب علة
 لوجوده وليس عدم كل جزء علة لعدم بل علة اما عدم احد الاجزاء اي هذا
 المفهوم العام وليس ههنا بعضا لكل واحد من الاجزاء بل بعض كل جزء
 هو رفع ذلك جزء او رفع كل جزء بشرط عدم سبب عدم جزء آخر كما قيل
 وهذا ايضا ليس بعضا لكل واحد من الاجزاء بل ولا لواحد منها الا ان الحكم
 في الازواب حصص من اجزاء نبين هو ان ما كان عدمه علة لعدم شئ يكون
 وجوده علة لوجوده والى جبهه فها كفى في هذا ان المفروض اولا علمه

الاعداد فلو نوقش في النقيض التضا على عدم كون الكلام في غير التامة والوجه
 بانه لا يلزم عليه كما في اجزاء المركب وعدمها اي في كل واحد منها وعدمه والشرط
 وعدمه مثلا فلا يفر **قوله** يلزم بعضها البعض لان كل وجودي لازم في انه
 ملزوم للاعدام الروح المسمى اضافتها الى ذلك الوجودي مثل زيد لعدم
 عدم زيد وعدم عدم عدم زيد باربع مرات ثم عدم الزوج العلة لازم
 لعدم الزوج المعلوم وهو لازم للوجود اللازم له كما انه ملزومه فكون كل
 وجودي لازم لاحد لعدم الزوجين في الاضافة العلة والمعلوم لازم وعلة
 للوجودي الاخر اللازم لعدم الزوج الاخر والى اصل ان من كل عدم روح
 في الاضافة والوجودي اللازم له تلازم وكذا اي عدم وعدم العلة والمعلوم
 تلازم لان المفروض ان ما هو علة جرد الاخر العلة التامة او نفس العلة التامة
 ما هو معلول وكذا من عدم الزوج المعلوم ووجوده اللازم له تلازم من
 كل وجودي ووجودي آخر تلازم فالقول بانها يلزم بعضها لبعضها دون
 كلها لكلا لان الشئ لا يلزم نفسه لكن في هذا الغرض كفي البعض الثاني
 بان لعل يلزم كلها لبعضها لا ببعضها لكلا والعرض معلوم والامر سهل **قوله**
 على قياس ما قيل في علمه كما انما قال على قياسه لان في ما قيل اثبات العلة
 لاحد المعصين لاحد النقيضين بسبب اثبات العلة لا في المعصين لا في
 النقيضين وههنا اثبات العلة والمعدنية من لوازم العمل والمعلوم لا بسبب
 الحكم المحذور في عدم عدم **قوله** ولا اقلها انما مرته يعني انما ندعي
 والحكم بان الترتيب العلة فها من الوجود لا ليس الا فلو كان من العلة عليه
 ليس بان لا يكون من الوجودية علمه فاقبل مرتبتها وادنا ما ان سببا لغيره
 علمه كما من العدمات ولها مشاركت في حكم هو العدمات **قوله** والى اصل ان
 عدمه كونه هذا حاصل ما سبق باعتبار انه قال في السابق وان كان عدمه متضا
 بحسب الاضافة الى غير النهاية يعني ان التضا عد واتح لا محض فرض فاقبل **قوله**
 هذا الكلام اي قد هذا يكون كذا منصوبا تاكيدا او كقول لا يكون هذا مبتدا وكله
 خبر مرفوعا اي هذا كل الكلام ومنهاه وغاية **قوله** لعدم انتهاء العلم
 اي من التفاوت في اضافة العدمات سواء كان المستثنى في الكل وجودي
 واحدا كما في الصورة الاولى او وجودات متعددة بعدد العدمات المتبرته

او اقل منها متناهية او غير متناهية كما في الصورة المتناهية لاشئ العلة في الوجود
 بل يكون عدم العدم في جانب العلة الثاني بعد استقراط الاصل من العدميات
 الاربع العلة في مقابل العدم من عدم عدم المانع المعمول ولا علة للوجود
 اللازم الباقي في جانب عدم العدم المعمول وكذا في عدم العدميات الست للعدمية
 الاربع والثمانية للثلاثة والعشرة للثمانية وهكذا **قوله** والاسلم في المنع في وجه
 الاسلمية هو الخلاص عن الايرادات السابقة فكونه مجابا بالجوهر الاتي
 لا يفرق لانه مشترك بين الجميع ولعل فيما قلنا وهذا في جميع صور الوجود
 اللازمة اشارة الى هذا **قوله** ولا يمكن انما الترتيب اي فيما ذكره انما
 رجح له واما فيما ذكرناه فخطا عدم امكانه سواء بعدد اللوازم او لا ووجه الظهور
 ان اعتبارهما في انما هو من رفع شئ ورفوع ذلك الشئ بلا واسطة لعدم
 المانع وطرفه فان النقص هو رفع ذلك الشئ فلو كسوف فروع لذلك
 الشئ بلا واسطة يكون هذا مساويا لرفع فبغيره نقيضا لرفع مطلقا
 ولو بسايط كثيرة وان كان مساويا لذلك الرفع ايضا وكذا في جانب
 الرفع **قوله** الثالث انه ما يصح الفرق بين هذا وبين الثاني ان
 في الثاني منع معلوله لازم المعمول بعد تسليم عليه لازم العلة لمعلولها ولا بد
 من دعوى ذلك ايضا لعدم الترتيب في الوجودات والا فاللازم من الترتيب
 المحذور عليه اللوازم لمعلولات ملزوماتها وهي العدميات لا اللوازم العدمية
 العلة وفي الثالث منع علة لازم العلة لمعلول ملزومة كذا وان سلم في الجمل
 والاستحالة انما يتوجه على اعتبار السلب الطلي والزام ان لازم النقيض
 لا يكون علة اصلا **قوله** معاسرها انقاء البعض اي قال بعض من يستند اليه
 لما كان بناء تامينه وليهم وعدم جوازه في الحوادث اليومية على القول بالحركة
 السردية وتوارد الاستدوات البغزمتية كحوشه على مادة القدسية
 عند هذا القول من وجوه اجوبة وليهم وكذا الوجه في الوجه الخامس انتهى لا يخفى
 ان ما ذكره لا يرد حجة على كونه انقاء البعض بالحوادث وفي كلامه ايضا
 اعترافه بانه قال بعدم جوازه في الحوادث اليومية حيث يفهم منه ان عدم
 اتهمية من جهة النقص بها ولو قطع النظر عن هذا القول لا سلم انما الدليل
 وانه في دعوى الحركة السردية وتوارد الاستدوات ولا ار في كلام

المسئل

المسئل منه في سبب **قوله** بل لا ولي اخص وايفاد انه اخص فلان مقار
 اعم من المقارنة بطريق التوارد او بطريق آي فاذا حكم على المقارن مطلقا
 بسبب السبب يكون سلبا كذا حملها او سلبا وكذا اذا حكم عليه بعدم السبب
 ايجابا يكون ايجابا كذا كذا الحكم على المقارن بطريق التوارد وكذا في
 المقارنة الثانية سلبا او ايجابا يكون سلبا جوازا او ايجابا جوازا بالنسبة
 الى الاول وان كان سورفا ايضا كذا كذا في كل حيوان ماش وكل ان
 ماش ولا شئ من يكون يحرك ولا شئ من الان يحرك لان كل ان بعض
 من كل حيوان والكلمة المحركة والسبب اخصان من يجوز تبين كذا وكذا
 افيه فقط لان الحكم على الاعم اعم واشمل من الحكم على الاخص كالمسئل والكلية هي
 كلمة المقارن للاحداث **قوله** واللازم واحد منهما انما اعلم انه اذا لم يفرق
 بين المقدمتين السابقتين على فائتين المقدمتين احداهما فلا بد ان يكون
 سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحارث والا في وجه الوجوب ان يكون
 له يتحقق فيها سبقة على كل واحد مما يصدق عليه الحارث يكون محال كما ذكر
 بل يلزم التكرار في المقدمتين السابقتين واذا فرق وقبل ان امراد في المقدمتين
 الثانية هو السابق في زمان معين مثلا على كل حارث كما قال في الثانية لوجب
 ان يكون له حالة يحمي فيها سبقة على كل واحد مما يصدق عليه الحارث فلا يكون
 قال مقدمتين واحد لا سابقا ولا لاحقا وخفى ان يعرف الى هذا ويمكن ان
 يكون الامر بالثاني بل في آخر الكلام اشارة الى هذا لكن في كلامنا راجع على
 الى خلافة حكم بان الحكم بالمتناهية من دوام المقارنة مع بعض السبب
 على كل فرد بدونه الوهم لا بد منه المفضل بل كان اللابيق ان منع لزوم كسوف
 محال المذكورة وكذا في كلام المعترض على كل خلافة لانه على الوقف يكون
 الثاني الاخير هو كسوف محال المذكورة فكان المناسب ان يجعل المقارنة
 او لا متناهية لتمام سببها في زمان متناهية ملزوم هذا هو السبب على كل
 حارث مطلقا او لا واما في كلام الشاظر من مثل كلامه لان السبب
 بين الايراد عليه وقال في كلامه وانما يلزم ما ذكره لولم سبب العدم
 على جميع ما يصدق عليه الحوادث في زمان واحد هو ليس كذا كذا
 وهذا الكلام منه يدل على ان كلام المعترض ليس بناؤه على هذا بل هو جرم

كان جواب من سوال مقدروا الا لكان الجواب اولاً ان السبق في زمان
واحد غير مسلم ثم المقدمة السابقة في مقدمتين السابقتين والمقدمة السابقة
عليها وهي لان القدم كحان يكون سابقاً على كل حادث متجدد بان
من قبيل عادة المحدثي المذكور قبل الدليل بعد الدليل وتقر به عليه كما يكون
بعد انقضاء الدليل فثبت المحدثي **قوله** فتأمل لعل جهة ان كل كلام المحدثي
على عدم الفرق حيث قال واذا كان متقارناً مع واحد لا يكون سابقاً على كل
واحد مطلقاً وقال والمنافاة بين دوام المتقارن والسبق على كل فرد بداهة
بدون تقييد السبق بكونه في زمان واحد او مثله **قال** لان حدوث
كل فرد مستلزم لحدوث اي فرد ولو كان فرداً واحداً قال بعض
من يستدل اليه اي الحكم بكون المتقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد
منها بالزمان بل على بعضها بداهة الوهم لانه بداهة العقل كما زعمه المحجب
فان عدم القدم على كل فرد من افرادي احدث لا يستلزم الا كونه القدم
محققاً في الزمان السابق على كل واحد من افرادي حدوثه كخصوصه وهذا
لا يتنافى كونه متقارناً بما يعود من افراده لا كخصوصه وهو كسهم عندهم بالفرد
المستشرد بما قررنا ظهور ان الحالة التي يجب ان يحقق بها سبق عدم على كل
واحد من افرادي حدوثه هو زمان مالا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم منافاة
بين دوام المتقارن مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افرادي حدوثه
اشترط لا يخفى انه لا نزاع لنا في ان اللازم هو السبق في زمان ما على كل
فرد لا في الزمان المعين بل بهذا ما ذكره الله وكلامنا في انه لو كان مراد
المحجب من الحالة ما يؤول الى الزمان المعين يكون حكمه بالمنافاة حقا وانما الخلل
في لزوم الحالة وقد اشترط الامر بالتأمل كما بين آنفاً الى ان النظر من كلام المحجب
اشارة بالمنافاة بين دوام المتقارن والسبق على كل واحد مطلقاً في زمان معين
كخصوصه في كون الوهم في دعوى المنافاة كما ذكره الله ثم ما ذكره الله من درج
فما بعد هذا عن المحدثي سنذكره فانظر **قوله** لان حدوث كل فرد يستلزم
اي حدوث اي فرد ولو كان فرداً واحداً يكون الجواب عن منافاة يكون
حدوث كل فرد الجواب ككلامه مستلزم بطريق الاول وكما بين الاشارة الى المحجب ايضا
فان عم الدليل كما قال وحدوث الجوز يستلزم حدوث الكل بداهة وكلامه

معرض

المعرض ايضا لا يخفى عن هذين الاختلاطين **قوله** جميع افراده في ذلك الوقت
اي وقت حدوث المجموع لا وقت السبق لذي هو وقت عدم حدوث
المجموع اعني ان حدوث جميع افراده في آن واحد او حدوث افراده متعاقبة سواء
كانت مجتمعة في البقاء او غير مجتمعة فيه فيكون في ذلك الوقت نظراً
جميع افراده اي حدوثه في وقت حدوث المجموع هو مجموع اوقات حدوث
الافراد فيكون حاصل المعنى فيستلزم حدوث المجموع بعد ذلك الوقت الذي
هو وقت السبق في وقت الا وكذا يستلزم حدوث جميع افراده في ذلك الوقت
الاخر اتما واحداً كما ان حدوث المجموع في آن واحد او زماناً متتالياً ان حدث
المجموع جواً بجزءاً وكون حدوث المجموع في هذه الصورة الاخيرة ايضا في ان
واحد وهو الآن الاخر من آتات حدوث الافراد لو سلم لا يفر لانهم يقولون
في مثله ان مجموع الاوقات وقت مجموع الافراد والمراد معلوم **قوله**
فاحادث ما ذكره الله ليس المراد انه لم يذكره ههنا وهم كلامه عما ذكره الله
بل هو ايضاً في كلامه المذكور حيث قال انما يلزم الجانه صفة منافاة على حدوث
الكل المجموع ومنع لزوم حدوث الكل المجموع لحدوث كل فرد بالمتع كالمذكور
فصريح في انه لو لم يخل على الكل المجموع في زمان معين لاسم المنافاة وهذا
هو ما ذكره الله سابقاً فما ذكره الله سابقاً من درج في كلامه وما ذكره
لاحقاً لا يرد عليه وحاصل ما ذكرنا ان المعرض كما رأى ان المعنى للمحجب
الناقض هو هذا الحدوث محله على هذا واجاب بما اجاب واما الاغم او الفرد
الاخر في حدوث المجموع فلا منافاة فيها مع دوام المتقارن بفرد ما حكم بها
بداهة الوهم لا بد منه العقل كما ذكره الله في شرح سابقاً فيكون جواب الشارح
سابقاً من درج في جوابه ولا يرد ما ذكره الله لاحقاً **قال** وقد قدح بعض
الغفلة لا يخفى ان حاصل ما ذكره في سانه هو القدر في القول بعدم النوع
بعد القول بحدوث كل فرد ولا يتعلق بغيرهم بهذا القول اذ لو قالوا بحدوث
النوع في كمالات والحدوث ايضا لا يفرهم في القول بعدم العالم وارتباط
الحدوث بالتقديم بعد الكمالات كما فها حكمه مع انه القول بالقدم بنفسه انما هو
في كلام الله نفسه في الموضع وفي مقام المنع على ما ذهب اليه الفلاسفة
وبطريق الترتيل الاول حيث قال بعد تقرير دليل الفلاسفة وبعد المنع

والاستنساخ كذا في العالم بدون حركة قديمة او مادة قديمة في العالم لا يرد
 هذا المبدأ في ذاته والكتاب حيث قال في ضمن الجواب عن الجواب عن الجواب
 من الايراد وفي ذلك فلا يلزم القيد الشخصي في شئ من اجزاء العالم بل القيد الشخصي
 والفلاسفة بعد ما قالوا بالتقدم الشخصي في بعض اجزاء العالم يقولون بعدم
 نوعه وجنس ايضا لكن بلا حاجة اليه في نفسه بل يزوجه ولا حاجة لهم الى
 التزام قدم الجنس او النوع في الاحداث المتعاقبة بل هذا تبرع وتفضل
 من المانع في مقابلتهم ثم لو نقل صدور هذا القول عنهم مطلقا في نفسه لموضع ليقدر
 بما ذكر ان تم ولكن يكون محل الايراد في ذلك الموضع لا بهننا انه لم يذكر
 بهننا والابرار مع بعض ان سئل ذلك القول منهم ثم يورد على قول
 وقد قدح بعض الفضلاء في القول بالقدم بجنس من الفلاسفة مع القول
 كدوت كل فرد من افراده ولا يقول قد قدح في مذهب الفلاسفة مطلقا
 وبطريق الاجمال بل تعين موضع قولهم ايضا حتى لا يتوهم ان مقصوده
 الايراد في هذا المقام ولا يورد له اذ ليس ذلك القول ما هو ذا
 بهننا فالتوهم بعد نقل القول بدون تعين الموضع في ان هذا القول في هذا
 الموضع وليس كلاما تقريبا وبدون النقل في ان هذا الايراد بهننا وعلى
 ما ذكر في هذا المقام والحال انه لم يذكر شئ سوجه عليه بهذا بل يكون بدون
 النقل حركا في ان الايراد على ما ذكر في هذا المقام فالتوهم في بخص في صورة
 عدم تعين موضع النقل في صورة عدم النقل فان في صورة عدم النقل يكون
 الف وحر كما لا متوهم ولا يرد مثله على الوجه الرابع لان قدم امر كاف في
 وروده ان تم سؤالا كان ذلك القيد هو المتمرك او الحركة بمعنى التوسط او المادة
 او قدم آخر بل قد عام اشبهت قدم وسواء استلزم التوسط او قدم نوع او جنس
 او نحوها اولاهم التزام بحدوث الاحداث فيهم في الجواب عن النفس ولعل في
 عدم جعل الشرح هذا القيد وجها آخر في الجواب مع جعل الرابع والخامس
 وجهين آخر من ابناء الى ما ذكر في قول لا مكان فيهما اي عددان في
 هذه الملاحظة لانها لا مغايرة بها لا يقال ملاحظة الوجه المذكور غير لازمة
 لان في وجه آخر لا ملاحظة بذلك الوجه سكا في مثل ان ملاحظة عدد معلول
 في عدد العلل كل معلول معلوم التكا في ذلك السور والآخرة لا يضر

ط
 وجه الثاني كونه التزام التوسط في الجواب عن
 ما ذكر في دفع ما يورد لان الالتزام كاف
 في الجواب وسواء وسواء

لانا نعمل بعد فرض المساواة وحفظها بحسب ان سكا في باي وجه لا حفظ
 بل نعمل مما علمت ايضا غير متكاف غايته انه لم يظهر لنا في تلك الملاحظة
 ولم يرد على اظهاره **قوله** غير الابوة المصاحفة لاجل ان يقال كمصاحفة النواين
 وايضا مساواة العدد في كمصاحفة من كمصاحفة من الابوة والنبوة لا تكفي
 لا حكم في مطلق كمصاحفة بها كما في العلل والمعلول لا نفس فيما حكى لانا نعمل
 المعلوم المتعاقبة ومعلولها ما قبل البناء المتعاقبة وبنوايتها مشتركة الدليل
 والمجموع من التوهم في الجميع وكذا كل من الاضافات فان تم في احدها تم في
 التواني ملائقة وان احصل في واحدة اختلف في الجميع فلا سعي الامادة مثل
 التوهم في الجميع فالجواب كما سمعنا لاداة شبهة ان الاضافة نسبة من
 الشين والنسبة تابعة للطرفين فسيغير الطرف كلا او بعضا وايضا
 بعد قول ان النسبة حين عدم الاجتماع زمانا متغايرة ولا شك ان اجتماع
 الامور المتغايرة بعضها مع بعض ذاتا ونسبة في وقت الى شئ واحد مثل
 الاب الواحد والعد الواحد لا يحل تلك المتغايرة واحدة بالذات لا ابتداء
 ولا انتهاء **قوله** لا سمع مما حكى في المانع ولا يفر على المستدل **قوله** لا يرد
 على العدد الا في سواء لاجل هذا الكلام منه ان منش التوهم والتميز كونه
 زيادة احد كمصاحفة على الآخر في المتعاقبات والظاهر ان منش التوهم
 ان عدم وجود المجموع واجزاءه معا يستلزم عدم وجود العدد العارض لهما
 فكيف ينسب ويقاس عدد العلل والعلل الى عدد المعلوم او المعلومات
 او ان التوسط لا يجري او ان معصية الدليل ان لا يوجد السلسلة وسلسلة
 المتعاقبات ايضا غير موجود في علم سلف معصية الدليل عن الدليل كما سئل
 هذا الشرح في وجه توهم عدم بطلان هذه السلسلة برهان التوسط
 والاصل انه لا فرق بين البرهان في منش التوهم عدم ابطال السلسلة
 المذكورة ثم لا يحل ان حاصل السند الاخر كونه سلسلة المتعاقبات بسبب بطلانها
 وعدم وجودها في معنى التوهم بعد بطلان الوجود فان حصل بطلان كونه الوصف
 الذي هو عدم التباين لبطلان وجوده لا كونه وجودا لعدم وجوده ما قلنا
 في جيب ان يكون الباطل في المجتمع هو ذلك الوصف لا الوجود في اية
 الشئ في الآتي بان معصية الدليل بطلان هذا النحو من الوجود ولكنه لا يسلط

جميع أنحاء الوجود وايضا فعلى حال لا يوافق السند للمنع لان مدار المنع على الفرق
بين المجمعة والمتعاقبة وكما لا يجوز هناك ههنا سواء كان وجودا او وصفا
وحاصل السند انه لم يخلف معصي الدليل فما هو بطلان هناك فهو بطلان ههنا ايضا
وجودا او وصفا فلا يبقى فرق بعد التزام الفرق بل يصح الفرق بعدم الفرق
وستحى بعض المعصين عن قريب **قوله** والذين لم يعملوا بالوجود في
الديار اي لم يعملوا بان الدبر دعاء الزمان والزمان مفروق له ولا يشوب
امر مغاير الزمان اي لم يعملوا في مثل هذا الوجود للزمان ولو كان في الزمان
واعلم ان اثبات اي الغيبيات المذكورين وجودا لمتعاقبات ودعواه مما
لا حاجة اليه لانه بعد بيان الدليل في المتعاقبات يقول بطلان عدم
تناهيه لا بطلان وجوده بل لو قيل بطلان الاعداد الغير المتناهية كمرح
الدليل اي يلزم الفاء كما ذكرنا هناك من الانقطاع على غير عدم
انقطاع اوصافه لانه لا يمكن لمعصي الدليل هناك الانقطاع ليس
الا اذا وجد لاحد متعاقبات فكذلك في الموجودات والمتعاقبات معصي الدليل
هو التناهي ملزم منه بطلان وجود الامور الغير المتناهية ايضا لطلان عدم
تناهيه وبمثل هذا الكلام يجاب عن المفارقة المشهورة وهي ان الشيء
الذي سترزم وجوده وعدمه اجتماع المعصين بل هو موجود
او معدوم فعلى اي حال يلزم اجتماع النقيضين والقول بان ذلك
الشيء بطلان وليس موجودا لا يكون جوابا عنه انما جوابه ان هذه الصفة
لم يثبت لشيء ولو قيل ان ذلك الشيء ليس بمجموع فان مرجع السبب
الى وصفه صحيح لكن مرجع سلب الوصف وايضا لنا ان يقول ان البرهان
سطل وجود الافراد بهذا الوجه وان لم يحصل لكل وجوده بهذه الجهة
ولا صفة وايضا لنا ان يقول انه سطل ههنا الوصفين لكل اي كونه حيث
وجد كل واحد من افراد العوالم في وقت او كون نفسه او جميع افراد
موجودا في مجموع الزمان وان لم يكن الوصفان وجودا لكل بل الحى
في جواب ذلك يجوز الفارق ان يقول كيف ان يكون ما بطلان لعله
بشيء محورا في متعاقبة بعيته فان كان الباطل فيها وجودا كما انه كوز
ههنا وجودا لمعصي الفرق ههنا وان كان الباطل عدم تناهيه في

ان كوز

ان كوز ههنا وجودا لمعصي الفرق ههنا وان كان الباطل عدم تناهيه في كوز
ههنا عدم تناهيه لذلك فاذا عرفت هذا فاذا كان الباطل هناك وجودا
كمون حاصل القول بالفرق ان وجود السلسلة المتعاقبة جائزة وحاصل
السندان ذلك مجاز لعدم وجودها وكفى معصي المطلق فيها وهل هو
الا ما قصه واذا كان الباطل هناك عدم تناهيه في المحور ههنا يكون عدم
تناهيه في معصي الدليل ههنا ايضا يكون هو التناهي فلو كانت غير متناهية
فعدم وجودها لا كفى معصي الدليل بل محقق هو التناهي ولا يورق ايضا
بوجود دون وجود فاني وجود بطلان هناك كج ان كوز ذلك
الوجود وبكم بطلان ايضا كما هو معصي الدليل هناك ثم الكلام في
الدهر طويل ومشكل ومشهور انه صلح قال لا يتبوا الدهر فاني الدهر هو
ويعمل بعض من يستند اليه عن بعض المتألمين ان الدهر محيط بالزمان
معينه انه لا يوجد جزء من الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه
ماض ولا مستقبل ولا قسم بوجه بل هو امر واحد في محيط بالازل والابد
كل منهما مقرون به فالازل منه وباعتباره على الابد منه نحل معنى قوله
تعالى هو الاول والاخر وكون المحرر من غن جلابيب ابدانهم بمنحططين
في سلك المحررات مشاهدين للحوادث الآتية في الزمان الفانية
قوله من اما واه او كما دونه في الاحمال كما دونه انما هو لسبب مساواة
لا ابتداء ومن كون كل واحد من النامة بآراء واحد من الناقصة فانه
لا يمكن معاودة ولا ساسها وكذا انهم معاودة ومنع المساواة في المنع
الثاني للما يلزم ارتفاع المعصين الذين هما المساواة والمعاودة
قال شارح التحرير واعترضوا باننا نختار انه يقع بآراء كل جزء من النامة
جزء من الناقصة ولا يلزم لزوم تباينها فان ذلك كما يكون للشيء
مع كون عدم التناهي ايضا ثم قال ويجاب بدعوى الضرورة فان كل
امساك وسان او متفادسان بالزمان والنقصان وان الناقصة يلزمها
الانقطاع وقال بهذا شارح في حواشيه على ذلك الشرح اقول كما كان
قول المعترض لانهم لزوم تباينها فان ذلك كما يكون للشيء في كون
عدم التناهي ايضا محتملا لان يكون عرصه انه على هذا التقدير ليس بمتناهي

ولا عفا ومن شاء على توهم انهما في خواص الكم وان يكون عرضا انهما مع كونهما
مساويين يقع كل من احدهما بازاء واحد من الاخرى فيكون البطلان سهلا
الوجهين يدعى الضرورة في الاختصار او لا وفي عدم امکان توافي الاحاد
مع التفاوت ما استنتج لا كفي ان اختيار الشق الاخر وهو ان لا يقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة ومنع لزوم الانقطاع لا سدا ايضا فانه مثل
ان كسرا مضافا به ونقال مع ذلك انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة بل هو اقرب منه فان التزام عدم الوقوع هو التزام المفارقة وبعد
المرام المفارقة القول بعدم الانقطاع بسبب عدم التناهي اقرب من القول
بوقوع كل جزء من التامة بازاء واحد من الناقصة بسبب وجوبه
جواب **قول** معنى انه سحر في اشار الى ان العدد غير موجود بل هو امر
انتزاعي ينتزع من الامر هو عدد حسب قال سحر عرضة في فان المنطوق
نفس العدد ولا في معرضه متعاقبة الاجزاء كما قال فان العدد الذي هو وان
المساواة واللامساواة من خواص الكم مقدار او عددا كما هو المقرر كما قال فان
العدد بل الكم مطلقا ما يوجب عن قول مساواة جزءه لكل ولا كفي ان استحال مساواة
جزءه لكل بمعنى عدم كفو العدد بمعرض لها والعدد غير موجود في الاصل جزءه
وكله مساوية ومعاوية بمعنى البهاية هو بطلان وجود العدد وهو واقع
ولا يلزم منه بطلان معرض العدد وكان كلامه في كون التمسك بهذا فاستحال
هذا مثل استحالته ذاك اعيا استحالته وجود العدد وجودا متعاقبا مثل استحالته
معرضه لمن يوقف هناك يوقف بهنا بل بهنا البق لان وجود العدد
تتاقبي مثلا وانتزاعي ايضا ومع ذلك منتزع عن الموجود التتاقبي ولا عن
معرضي الوجود والتفصيل ان الايراد على ما ذكره الشرح من وجوه احدها ان معرض
العدد كالم كمن موجودا في الامعاء فكيف يحصى العدد والعارض فكيف
ينتزع من معدوم العدد الانتزاعي الاعتباري حتى حكم مساواة جزءه لكل
على عدد او عدم مساواة بل كيف ينطق وان المنطوق له وكفاية
هذا الوجه من الوجود التتاقبي للمعرض الانتزاعي العدد عنه غير مستكمل وكفاية
لصاحبه غير مستكمل كمن يكون منتزاع وجودا لا فواتها ان مساواة
جزءه لكل بطلان بطلان العدد ونحن نقول بعدم وجوده فلا خلاف

مقصي

مقصي الدليل عند كما جازنا التمسك في امتناعنا مثل هذا القول بان اللازم
بطلان الوجود الانتزاعي ايضا غير مسلم خصوصا الوجود الانتزاعي الذي يكون منتزعا
انتزاع ذلك الوجود وانتزاعه لو كان ذلك الانتزاع من العدد الى معرضه
مستقولا في معرضه ايضا معضاه وهو بطلان وجوده فان من اللازم بطلان هذا
الوجه ايضا فراجع الكلام الى الاول بل يدور فانه كوزان يكون مقصي الدليل
ايضا هو بطلان الوجود الاجتماعي واو عا انه هو الوجود التتاقبي او هو ايضا اول
المسند فظهر ان الحكم بان امره بالتأمل لهذه الوجوه جميعا او بعضها او لم يمسكه
على الدقة المحضة والغفلة عما يرد **قال** **التمسك** ياب عن قول مساواة جزءه لكل قال
بعض من يستدل به وذلك لان طسعه الكم في حيث هي بمعنى القسم الى
الاجزاء المتباينة التي يزداد بازيدا ونقص ما يفاضلها فيكون عدم
ازدياده بازيدا وما متافيا بمعنى طسعه فيكون الكل متمثل في الزاوية
الى جزءه مساويا لجزءه متبايناه كلك الطبيعة وبما ذكرنا فظهر ان امره رحمه له
بالتأمل اشارة الى الدقة لعدم الصحة انتهى فاعمل في الظهور ما ذكره وكشف
يدفع ما ورد في علم كمن على الغفلة ودين الدفع **قول** حاصله ان الامتياز بين
الاحاد اجماع قال بعض من يستدل به قيل ما حاصله انه لا بد لجزء من الدليل من وجود
الآحاد محضه متميزة لتصح اتصافها بالعدم والتاخي الذين هما متضابان
لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجودها
انما حرم متعاقبة متناقضة بعضها بعضا لم يكن شيء منهما متصفا بالعدم
والتاخي ضرورية ايضا كفو كل منهما كفو طرفه على كفو واما وجود ما في
الذهب فالاجمال منه لا يحصل الامتياز الذي لا بد للمنطق التفصيلي لا القدر
عليه الذين ضروره احتناع احاطة بالابتدائي ثم قال قول هذا الفيلسوف
اما قولنا فلا على بعد من عدم بل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
اذ وجودها الاجمال في الوجود في الذي لا يكون منتزعا لا تصاف بها ولا تكون
وجودها مفصلا لعدم اقتدار الذين على الاحاطة بالابتدائي مفصلا
بل يدل على بعض ما ادعاه من جواز الامور الغير متناهية امتناعا فلهذا معنى
بتتاقبها الاكون وجود بعضها متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع
واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخي الزمانيين انما تصور بان يكون

موصوف احدهما في زمان كحق موصوف الآخرة او كحق موصوف احدهما ولم يوصف
 موصوف الآخرة اصلا واما كحق موصوف احدهما في زمان سابق وكحق موصوف
 الآخرة في زمان آخر كحق السعد والنا في الزمانين لا مناف لهما على ما لا يخفى
 انتهى بعبارة لا يخفى ان حاصل ما اوردته اولها هو ما ذكرناه من النقص بالمقدور
 وحاصل جواب الشبهة دعوى انحصار عدم الانصاف بالعدم والنا في صورته
 اجتماع الموصوفين في زمان واحد وفي صورته كحق احد الموصوفين وعدم
 كحق الآخر اصلا ودعوى لزوم الانصاف بالعدم والنا في غير ما بين القوتين
 فلكون من قبل دعوى الضرورة في بعض مدعى المستدل بملكك بما يحكيه قاربا
 عن المحيطة فانه يمكن ان يكون كلامه معارضة بان يقال الاحتمالات بين الشئين
 كحق الحق اربعة اما ان يحكما معا في زمان واحد فانه مع لاهدم ولا نا في
 زمانيا او يحكم احدهما ولا يحكم الآخر اصلا فكذلك الالعدم ولا نا في اولها يحكم
 منهما فكذلك الالعدم ولا نا في او يحكم احدهما في وقت ويحكم الآخر في وقت آخر
 معلول انه لا عدم ولا نا في شئها مع يجب ان يسلب العدم والنا في الزمانين
 بالكلية واعلم ان عبارة في آخرة كلامه كانت بهذا الحق لعدم والنا في الزمانين
 لا مناف لهما على ما لا يخفى ولعل فيها غلط في حقنا ونعرف من النسخ **قوله**
 فالذين لا يدر على تفصيلها اما اذا قلنا فلو جاز من احدهما انها حادثة فلا يدر
 في زمان متناه على تعيين امور غير متناهية وثانيها ان وجود الامور الغير المتناهية
 بالوجه المذكور محال في نفسه ببيان الدليل فيها فلا يسلط بوضاحتها في واما اذا قلنا
 انها في العالم بل كماله في العالم فلو جاز الثاني اما الوجود الاجتماعي في باطل
 بالاتفاق واما الوجود التعاقبي عند المستدل فلا يمكن الاستدلال واحتمال
 الالتزامي لعله لا يتم لانه ليس مثل مقدمة غير مستند عند نفسه **قوله** فانه
 متشكل فانه من المستقولات اي بمعنى ان العدم والنا في ليس مثل الامكان
 بان لا يصح الموصوف بهما ثبوت الوجود له وان كانا من المستقولات الثانية
 مقولة فانها من المستقولات ووجه الاشكال واما وجه دفع الاشكال فهو انه
 لا يلزم ان يكونا من مستقولات ثانيا ان يصف بهما موصوفهما ازا وابدا موجودا واما
 خيرا لا مكان فان الوجود ايق من المستقولات الثانية ولا يصف موصوف به ازا
 وابدا موجودا ومعدوما موصوف حتى يغيب والظاهر كحقنا في متفرعات

الوجود فلكون مثل الوجود وليس مثل الامكان الذي الوجود من متفرعات **قوله**
 ايقه محقق هو كاف ومدار جريان على هذا الحق **قوله** ومنع كون لو كان
 انما منع يرجع عن قبول كون السموات مثل الانزاع حاصله ان رجوعها منع
 عن قبول كمنشأه فاجواب هذا يعني ان ما في تصاف بمصدم بالعدم والنا في
 ما نشأه فاقبالا بانه متصف بانكشأه لانزاع وانما كان كلامه في الانصاف
 وكما ورد النقص بعد ما لا امور المحممة باوامها وسبب مان لجريان باعتبار
 كمنشأه لانزاع ورد على كمنشأه محققه في سموات ايقه منع كمنشأه
 منها يكون رجوعا عن القبول الاول والا فلا رجوع بل كمنشأه في كونه مسكونا
 اولاد حاصل لجواب على اي حاله ان لم يحقق لا تصاف ولا كمنشأه لم يكن
 فرق بين الحكم بعدم علمه السلام علينا وعكسه الصدق والكذب في احتمال رجوع
 وفي احتمال تترقي وفي احتمال السس شئ منها بل انتهى الكلام اليه مراتبه وكان
 بالنسبة يوجب جميع الاحتمالات وان صح السس في الترتي ايقه **قوله** قد مر
 الاشارة الى في جواب منع تترقي الوجودات اللازمة للاعدام الزوج في
 الاضافة لعدم عدم **قوله** فان كل نفس برفع لئولهم ان مدعى الترتي
 والجريان مدعى وقوع كل نفس في نظام سلسله واحدة ومدار الثاني
 على هذا وليس كذلك فان بعبارة كثيرة في كل زمان لا يترتب منها كالاخوان
 قريبا والابان كغيرها فاجواب انه لا حاجة لنا لاجابة البرهان وعدم تناهي
 السلسله الى ادخال نفس في نظام سلسله واحدة بل يحصل سلاسل في كل
 زمان بعد النفوس التي لا ترتب منها في كل زمان فان كل واحدة من النفوس
 اليوم سلاسل سلسله الابطانها وكذا في الايام الماضية وبعض السلاسل الماضية
 داخلة في بعض السلاسل الية في اليوم وبعضها غير داخلة وهذه هي سلسله
 النفوس التي انقطع نسبها **قوله** الا عدل بالعدل قالوا الكلام كان المنزاع
 عدل والى الوجه المحمديس كانت النفس النافية عليها عبدا ما شبه
 فاسب مادة النفس بمجدها في الوحدة وفي الخلق الاضداد
 فلها اوله اولها كحصل فيها نفس كذلك مناسب العلتين بعد
 استقراءها دقة فلا يحصل للسايطة ولذا قالوا لو توضع سببها
 الحجة ورشاقة القدير صرح الى الموصوفات كالكالات النفسانية الروحانية

فانما خرج هو كنهه متوسطه مثبته في جواهر البدن كنه بعد الفعل والاشغال
والكثرة والاكثار من الكثرة الاربعه المتضافه بعضها لبعضها في الغنا
الاربعه بعد تصاعدها في الغاية وتفاعلها والكلام في الفاعل والمنفعل والكاثر
والمتكسر بانها ما ذاله وبل طويل فان اردت بعض المعصين خارجا الى شرح
البحر في كثرة المزاج وغيره من المفصلة **فصل** فاطلب السبيل هناك
قال هناك واحده بعض المعصين ان النفوس بذلك الاعتبار وان كانت
مترتبة لكنها ترتبها باعتبار الابدان وهي غير مجمعة اقول لا يحى بهذا الجواب
لان النفوس مجمعة ولها ترتيب باعتبار محوى منها السطوس فان ترتب
البدن لسطوس الترتيب بين النفوس غير تام وخرج في ترتيب الامور العشر المتناهيه
اذا حصل هذا المتعال ان نفس كل ابن السوم متوقفة على نفس اسه وهكذا انظم
نفوس غير متناهيه مرتبة مجمعة في الوجود وهو ممكن بالاتفاق والبرهان
فاذا ثبت ترتيب النفوس بواسطة الابدان مطروح الابدان من البين
ومسك بترتيب النفوس المتوالدة الى غير النهاية والوجه في الجواب عن
قبيلهم انهم لا يقولون بترتيب النفوس المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس
في الشفاء قد صرح بانفراض الافراد الالاسم بل الجوابات المستشفة في القرباب
المنظمة لمقتضى لطو فانما العادة قال ثم كثر بالتولد ويكون ذلك
الانسان بوليد الخاسر بقدرها على استنباط الصانع التي تحتاج اليها
هذا النوع فيختارها وذكر نفس السه وروى كتابه المسمى بترتبة الشجر الاله
كقوله في هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا المادام الذي نسب اليه نفس
حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولد في سائر عله واد اقول على هذا التوجه
هذا الايراد على الفلاسفة ايضا فان سلسله التولد عندهم متناهية فانه الامر انهم
يشبّهون سلسله من غير متناهية كل واحد منها سلسله متناهية فيكون النوع قدما
مع انتهاء سلسله التوالد انتهى **قال** ان الامور الغير المتناهية مطلقا
كحتم ان يكون القبيح لعموم الافراد ويعني ان الامور الغير المتناهية سواء كانت
مترتبة الاحكام او غير مترتبة الاحكام سلم الترتيب في المجموعات وان
كان بعضها مترتبا بحسب الاجزائيه وكحتم ان يكون لبيان الاطلاق اي
عموم الامور العشر متناهية سلم الترتيب سواء كان من الاحكام او من المجموعات

واللازم

واللازم المسمى في الاحتمال الاول بترتيب المجموعات بعد في ترتيب الاحكام واللازم
المقدم بعض النماذج في غيره وفي الثاني هو الترتيب مطلقا مجموعا او احكاما اي كثر
ان يكون المسمى هو الترتيب المطلق وعموم هذا اللازم للمتناهي ايضا لا يفر لانه
لا يفر منه المتناهي في الترتيب لعدم بطلان الترتيب فيه وهو المتناهي مع فرض
عدم المتناهي ثم في عبارة تسامح حيث قال هذا المجموع سوف عليه الاسقط
عنه واحد آخر لان المراد من المجموع هو التسعة في مثال العشرة وما اسقط
واحد ايضا هو التسعة وهو موجب عليه هو الثمانية وليست الثمانية هي التسعة
التي اسقط عنها واحد لان الثمانية لا يكون تسعة بزيادة وكذا لا يكون التسعة
ثمانية باستقاط واحد منها بل الباقي بعد الاستقاط يكون ثمانية فالتسعة لا يكون
الاثني عشر وان سقط عنها واحد وكذا الثمانية لا يكون الاثني عشر وان ضم اليها
واحد كذا قالوا في اصول الفقه مع خلافه **فصل** ولا يعمل عن تضايفها وتضمينها
لك في قليل من المتناهي لنفسه الكثرة غير المتناهية قياسا في الجملة فان
العشرة فيها عشرة تسعة بعد آحاد لانه ما خرج كل واحد من الاخر مما سعى
تسعة وخمسون واربعون اسن وثمانية بعد الاثنى عشر وطرس مرفعه ان ياخذ
واحد من العشرة اي واحد كان ويقسم الكل واحد من البواقي وهي تسعة آحاد
فيحصل تسعة اسن وتسعة ثمانية ثم ياخذ الواحد الاخر من العشرة بل الواحد من
التسعة مع كل واحد من البواقي سوى اما خذ او لانه قد اخذ مع كل واحد
وهي ثمانية فيحصل ثمانية اسن وثمانية ثمانية بعده ثم ياخذ واحد آخر مع كل
واحد من البواقي سوى اما خذ الاول والثاني ما ذكر وهي السبعة فيحصل
سبعة اسن وسبعة ثمانية ايضا بعده ثم ياخذ آخر مع كل واحد من الستة
الباقي فيحصل ستة اسن وستة ثمانية ايضا بعده ثم ياخذ آخر مع كل واحد
من الخمسة الباقية فيحصل خمسة اسن وخمسة ثمانية بعده ثم ياخذ آخر مع كل
واحد من الاربعة الباقية فيحصل اربعة اسن واربعه ثمانية ثم ياخذ الرابع
مما بقي مع كل واحد من الثلاثة فيحصل ثلثة اسن وثلثة ثمانية ثم ياخذ الثالث
مما بقي مع كل واحد من الاثنين الباقيين فيحصل اثنان اسن واثنان ثمانية ثم ياخذ
احد الواحد الباقيين مع آخره فيحصل اثنان واحد وثمانية واحد والاسن
بعده شئ في مجموع الحاصلات خمسة واربعون اسن وثمانية كذلك هذا الم

يسلك في كسبها في العشرة في التسعة والافكون الحاصل ضعفه وهو تسعون
فكون كل فرد اثنين بالاعتبار في كل ثمانية عشر في كسبها مع ضم كل
اثنين الى الواحد لاثنين الحاصل من اضافة العشرة هذه الثمانية لافكون ثمانية
لكل اثنين فاذا اخذنا المجموعات من فرق حصل هذا العدد وهو خمسة واربعون
في المرتبة الثالثة فتستنتج السلسلة بهذه العدد في المرتبة الثانية ان جعلنا الواحد مائة
والا في المرتبة الاولى وهكذا الكلام في المراتب اللاحقة لتضاعفها على سابقتها على
قياس ايضا على السابق على السابق لانه عدد اذا اردت كسبها فاعرف
عدد المجموعات الاربعين في الثمانية التي هي كسبها فاعرف عدد المجموعات
من الباقيات لكن كل منها فرد ولتكن اثنين فضم الى واحد فكون فردا لانه
فان قال ثمانية مجموع ثمانية واحدة بالذات وكفاية بالاعتبار لانها فردا لثلاثة
اثنين منضم مع واحد واحد هو المنضم الى ثمانية المنضم الى
ثمانية المنضم الى فان شئت فاعتبرها بالاعتبار مع ثمانية في العشرة
ثمانية وستون وان شئت لا تقترع على ثمانية مائة وعشرون وان اردت ان
تخلص الاربعه فيها فاعرف حاصل ضرب العدد الاسن الى الثمانية اما الى السبعة
التيه بعد ثلثه فكون حاصل ضرب وهو الثمان وخمسة وعشرون باعتبار عدد
الاربعه في العشرة لكن كل فرد منها ايضا فردا لاربعه ثمانية منضم مع واحد
فيسقط بعد كل فرد ثلثه عدد وان لم يعتبر المتغيرة الاعتبارية في المجموع الحاصل
من الضرب ولا يكفي الحد في الثلث للاربعه وكذا الحال في كسبها وحدها ولا
بعد الى كسبها الستة لانها قد علم عدد ما من كسبها عدد الاربعه لان ما بقي من كل
اربعه فعدد ما عد ما كما مر **قوله** فاعرف عدد استقاطيع قد كانت النسخ
السابعة سابعة بل في غيرت الى فتوزع بعد استقاطيع الاحكام وكذا غيرت فان بعد
كل جم الى لان بعد ثلثه ثمانية على الناظر ان نقل عن الشرح وكتوب بالجمرة
ونقطع عن سابعة **قوله** آخر المجموعات هي عدد اذانا ولا نافي كونه آخر
المجموعات الكل ايضا والتوضيح كحصوله آخر المجموعات هي لفظ اسما بعد التبيين
والمسئل هو ذات الاثنين فان كل واحد من المجموعات الداخلة في السلسلة الثانية
هو من السلسلة الاولى ايضا فعدد ما لا يقل عن فاذا اعتبرنا المبدأ من جانب
الكل ثم توهمنا السفس بالجنب سهل كل واحد من المجموعات المتفرقة من

السنتين

السنتين بعد تفاوت ما من اثنين الى جانب كسبها من حيث
للسلسلة الثانية المجموعة وسعى على حاله في حيث انه في السلسلة الاولى وبالاعتبار
ان كان هو هم المنطوق بالرفع وعلى اي حال فافهم المجموعات وهو الايمان فاعرف
فوقه بقدر تفاوت ما من اثنين فان ان طبعها ذات السنتين وعددها
ان طبعها عددها والواقع هو الاول وسد كذا الفرق اذا اعتبرنا كسبها من جانب الاقل
بل الواحد **قوله** وبعد هذا قال فليكن وايضا يمكن ان يقال كفي للمستدل
انما الدليل في صورة واحدة من المنطوق بل الحال في جميع صور الترتيب كذا
فانه بالمنطوق الخاص يظهر الاحتياج لكل منطوق باي وجه كان **قوله** فتأمل
اشارة الى البحث ان كان فاعرف اشارة الى البحث والى المحصول ان كان هو
اشارة الى المحصول فتأمل **قوله** الا ان يقال ان معنى ان دعوى وجود مجموع
لا يوجد بعده مجموع آخر لا يصح على احتمال عدم ثبوت المجموعات بحيث ابطال وان لم يكن
لازم لانه يفرض هذا الاحتمال واما من يستدل من بطلان الاثر وهو عدم ثبوت
المجموعات على بطلان المجموع وهو عدم ثبوتها في الاحكام وان لم يكن مرتبة محتمل
ينبت لزوم عدم ثبوتها في المجموعات له واحتمال عدم ثبوتها بل احتمال لزومها لا ينفع
لا يقال قول وجود مجموع اخر ابتداء لا بعد بدون ان مدعى لزوم عدم ثبوتها
المجموعات او لا يستدل على بطلان بالمنطوق ثانيا حتى يوجد عدد منها هو عدد المجموعات
امتناسية لانه لا يمكن ان يقال في مجموع لا يزيد على ذلك المجموعات امتناسية الا بعد
متناه هو عدد المجموعات امتناسية لان ثمانية عدة المجموعات لم ينبت على هذا
السعدر لانا نقول الكلام في ان الاستدلال من الاحتياج الى ابطال عدم
ثبوتها على لزوم عدم ثبوتها ليس بصحيح لان الاحتمال كاف في لزوم الاحتياج
الى الابطال والمجواب هي سم مادة الشبهة ان الحاجة ثمانية على اي حال سواء
كانت اجل ثمانية او ثمانية اما على الاول فلتفصيل مجموع اخر او لا ثم ليصح
ان يقال ان آحاد المجموعات الاول هو آحاد المجموعات الاخر مع عدة المجموعات ثمانية
كما هو في اما على الثاني فيصح ان يقال ان آحاد المجموعات الاول هو آحاد المجموعات
الاخر مع عدة المجموعات امتناسية كما ذكرنا في المثال من امتناسية نعم لا حاجة اليه
لحصول المجموعات الاخر لانه موضوع فان حصل لا حاجة له ايضا لا جوا منه ثمانية فلهذا
نقضي الطريق والحاصل ان القول بالمنطوق في المجموعات لا يدل على انه بن كلامه

على ان المجموع غير متناهية وفي معنى اخر غير مستقر **قوله** لا يحصل مجموع الاول
 بل كانه يكون المجموع متناهيا ومفروض انه غير متناهى مع انه يكون مراتب المتناهيات
 غير متناهية يحصل كل عدد مراتب المتناهيات وكذا الكلام في الاسعاصات لكن كل
 في كل انتفاص يكون هو الباقي وفي كل انتفاص يكون هو حاصل بل لا سعاد
 والانتفاصات متناهية فان الاسعاصات في احد الطرفين ازدوا وفي الاخر ما من العوضان
 من التسعة واحد ازيد وفي الواحد ممرور الاول بواحد واسعاصات المتناهية باحد
 ازيد وفي الاسعاصات ممرور بواحد فيحصل منه ممرور واربعة اسعاصات التسعة
 بواحد ازيد وفي التسعة ممرور واربعة يكون الباقي تسعة وممرور واربعة يصار تسعة
 وهكذا وعلى هذا القياس اذا اخذنا الواحد مبداء وزدناه بواحد واحد في السور
 الثاني لا انها متناهية فان مضايقة اسعاصات المتناهية هو زيادة التسعة
 فالتسعة هو المتناهية والزيادة هو التسعة على ما مر من ان الاسعاصات والانتفاصات
 في السور من كس التساوي في الوسط في مرتبة معلوم ساهى كل واحد من هاتين
 لوجود طرفين لكل منهما فلهذا تناسل مجموعها ايضا لانه يكون من حصل انتفاص
 المتناهية الى المتناهية مرة واحدة فممكن ان يحصل هذا دليلا براسه في ابطال
 عدم تناسل الاحكام مطلقا وسحق بعض بعض في مقدمة فانظر **قوله**
 بعد الاحكام تسعة ولها عشرة اعداد **قوله** سح في ابطال في ابطال بعض
 من يستدل به اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من معلوم ان جهة الغير متناهية التي
 هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب
 عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اعداد الكل فكل ان الكل لا يكون طرفا
 لاجزاء كذلك لا يكون طرفا لسور اجزائه ولعل منشأ هذا القول بوجه
 كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزاوية بعضها على بعض
 الى غير النهاية فقط انه ليس كذلك بل هو مشتق عليها مندرج كل واحد منها
 فيه وانها قد عدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناسل اجزائه مندرجة
 بعضها على بعض وعدم انتهائهما الى عدم قال ايضا القول بعدم تناسل مراتب
 التناقص في سلسلة الممرور بواحد فقط وهي متناهية من جهة التناقص
 والتنازل الى الواحد لم تنبذ رعاها في هذا القائل وجعل متناهية وليد

ولعل

ولعل منشأ هذا القول بوجه استلزام كون التناقص غير متناهية كون مراتب
 تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او تماس سلسلة
 الممرور بواحد على الاجسام القابلة للانقسام الغير متناهية على سبيل التناقص
 عند الحكماء الذين يلجؤون الى الذي لا يحصى وترك الاجسام منها مع ظهور الفارق
 انتمس كلامه لا يحصى انه بعد ما قرر ان كل مجموع سوف على مجموع اقل
 بواحد وهكذا وان المجموع غير متناهية واذا بوجه المتسلسل في السلسلة
 ينتهي المجموع الى مجموع لا مجموع اقل منه وهو الاثنان الى اخر ما ذكره كما قال
 لان يقال ايرادا على ما ذكرنا ان الكل لا يكون طرفا لاجزاء فان التناهي
 جعل المجموع الكل الاول طرفا والاثنان طرفا آخر فكل تناسل المجموعات اولا ثم
 تناسل احوال المجموع الاول فطرفه الكل للمجموع لا يتناهي الى ابدان والى اجماع
 الى المتسلسل في كل طرف الاخر وهو الاثنان كما في السور الاول والكل
 كما في السور الثاني وحاصل ما سح في انه لا حاجة لنا بعد ما قرر التناهي من
 المجموعات في كس المجموع الاخر الى المتسلسل لا حاجة لنا الى كس المجموع
 الاخر ايضا كفاية وجود الواحد من جانب العدد والعدد والمجموع الاول
 من جانب الكثرة والمعمول باقى وجه قرير الدليل ودعى بدايه كس
 الطرفين ما خوذ في مجموع التكرار كل واحد في واحد منع التناهي
 وكذا منع صحة المتسلسل عن الكل ولجوز الوصل ليس علينا لبناء كلامنا على
 ما قاله اشرع الا في عدم اخذنا المتسلسل في الدليل كما اخذه ابن بل ولا
 على ان التناهي ايضا اما الترتيب فقط واما صحة المتسلسل فلا كما كان في سلسلة
 الاحكام المتكررة لكل حصة سوى الجزء الخاص للسلسلة الاولى كيد اعتبارا
 احدهما جوئية للسلسلة الاولى والاخر جوئية للسلسلة الثانية فعند
 المتسلسل الجديد والبدع سيعمل باحد الاعتبارين وسبب الاعتبار الاول
 كذلك ههنا بل ههنا نمت اعتبارات تناسلها في كس احوال كس
 من فرضها وجعلها سلسلتين بل كس مرتبة كس في بعض الاجزاء
 تفاوت مراتبها ويسرى هذا في ملا حظة الانتقالات في الاحكام التي تناسل
 المجموعات عند المتسلسل فان كل واحد من احوال العشرة مثلا ممرور في مرتبة الاولى
 من حيث انه جزء من المجموع الاول جزء الاول من السلسلة الاولى وبعضها

وهو ما سوى المستثنى الاول في مرتبة الثانية ايضا حيث انه جزء من مجموع
 الثاني لجزء الثاني في تلك السلسلة ايضا بل في السلسلة الثانية ايضا
 اذا جعل مجموع الثاني مبدأ للسلسلة الثانية فمقتضى بعض الافرادي
 كسب التفاضل لا واحد المجموع التي هي المجموعات السعيات غير متناهية في
 العلم كما هي ثم القول بان القول بعدم تناسل مراتب التناقض بطل قطعا
 مدفع بان الواحد محقق في الواقع لعدم تناسل مراتب التناقض لازم لعدم
 تناسل الآخر فرضا وصافا لا يفرق مستدل بل ينفعه واللازم على المانع هو
 التوجه الى مقدرته بل قد منع استلزام كون التناقض غير متناهية لكون مراتب
 تناقضها غير متناهية كما اذا اذ ليس مدار الاستدلال على كون مراتب المتغايرة
 للمراتب المتساوية المستثناة عن غير متناهية ولا يعرف انه ما اذا اراد في المراتب
 سوى المجموعات وما معنى مراتب التناقض والترتيب سوى المراتب الحاصلة
 منها وهي المجموعات حتى منع لزومه لكون التناقض غير متناهية ومما
 بان مرتبة لا يطلع على مجموع بل هو صاحب مرتبة سهل انها جرت ولا ينبغي
 الا اراد بعد ظهور المراد خصوصا في امثال هذا المقام عندها فكانه توهم ان
 مستدل مدعى طرفه مجموع المراتب التناقض والترتيب معصدا بان تلك
 المراتب غير المجموعات الاجزاء بعضها عن بعض وبغير اجزاء للسلسلة ايضا فيها
 كما قال في اوائل كلامه ان الكل ليس طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص
 كما ان ليس طرفا لاجزائه وقد عرفت ان ليس بناء الاستدلال على جعل
 الكل طرفا لعوارض الاجزاء وعلى تقدير اعتبار العوارض ككون عارض الكل
 طرفا لسلسلة عوارض الاجزاء لا يفسد بل نفسه ايضا حيث هو معروف
 بمرتبة تلك المراتب ومنع ذلك الاستلزام ايضا لان مجموع مكافئة فان
 الكلمة نسبة الزيادة بواحد مثلا بمعنى في الاثنين بالنسبة الى الواحد لا في
 الثلثة وكذا بمعنى تلك النسبة في الثلثة لا في الاربعة بالقياس الى الاثنين
 لا الى الواحد وكذا في الاربعة لا في الخمسة بالقياس الى الثلثة لا الى الاثنين
 وهكذا لا شك ان هذه النسبة لا تتغير وزعم مجموع الاول ولا عن الاثنين
 زيادة ولا نقصا ما بقي المراتب متحققة فيما بينهما ايضا بالترتيب والعجب
 من هذا المستند ان كيف غفل عن تقريره ولم يعترضه ان اطلع على صحة

كلام

كلام ان كيف غفل عن انشاء هذا الكلام عليه وكيف قال كما ان ليس طرفا لاجزائه
 قال ما اذا جعل طرفا لسلسلة المجموعات الاجزاء بعضها عن بعض ولو لم يكن
 السلسلة من المجموعات فيما هي واتي شئ طرفها **ول** فانه لا شك ان الجملة
 الغير من هذا بظاهرة لا يطابق السؤال فان حاصل منع ان التزايد وان كان
 تزايد جبروت غير متناهية لا يصل الى مرتبة ذلك الغير منها هو المفروض وما
 ذكره بهنا لا يدعي وليس ايضا هو دعوى البداية في المقدمه الممكنة وليس
 لهذا ان قال بعد العبادة بل يقول بان انتهاء التزايد الى ذلك الغير في هذه المراتب
 ترق بالنسبة الى العبادة واخرات النسبة الى سابقة محو زان يكون المقصود
 كلاما من الرقي والاضراب والاضراب كونه كان المناسب على الثاني ان عدم
 على العبادة قوله وايضا يكتفي بالغير منها هي كما يحتمل العطف على ما قال يجب
 انتهاء التزايد الى او على ما قال عدم انتهاء التزايد الى والفوق من هذا ومن
 العبادة الاولى ان محاصر في الاولى هو مجموع الاول لكل المطلق وفي الثانية
 هو مجموع الحاصل من الانضمامات سواء كان مساويا للاول او اقل منه **ول**
 على التباين بان يكون كم مثل تركب العشرة من الخمسين ومن ستة واربع لان
 في كل منهما جزءا من الاجزاء من الاخر وجزءا من الاخر وجزءا من الاخر فان الستة شاملة
 للخمسة والاربعة شاملة للخمسة والاربع شاملة للاربعة والاربعة شاملة
 تركب مهية الانسان مارة من جسم الناس وفيه من الناطق وقارة من الحيوان
 والناطق ففي الاول جسم الناس مشمول الحيوان من الثاني والحيوان شاملا
 والحساس الناطق من الاول شاملا للناطق من الثاني والناطق مشمول فمهيبة
 الانسان على حال تركب من ثلثة اجزاء الجسم الناس والحساس الناطق وكذا
 في العدد والواحد او احد **ول** لا يلزم من تركب العدد في قال بعض من استدله
 في بيان لزوم ردا على ما ذكرنا في الاصل وذلك لانه لا معنى لتام مهية الشئ
 الا مجموع اجزائه الكامة في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد
 التي تحتها كان مجموع الخمسين تحتها تمام ما هيها ايضا كفايتها في حصولها
 وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع السبعة ومجموع
 الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ما هيها لها كما ذكرنا بينه وظهر
 ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير كما هو اه فر كيهما من حيث

الاضراب

لزم كونها متعددة كما هي وبما قررناه فليكن ما قبله يلزم
من تركها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذات مميزات متعددة بل اللازم من ذلك
تركيبها من امور متماثلة كجوان الامكنة من العناصر الاربع كمنها
الحصة وانما يلزم تعدد مميزات اذ كانت مركبة تارة من حنتين مخصوصة
وتارة من اربعة وسنة مخصوصة وهكذا انتهى هذا كلامه لا يخفى انه بعد فرض
ان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كيف سلم كفاية الاربع والسنة
في كسوف مائة العشرة دونهم الكفاية لانها مستغرمان لمحمول الاعداد البتة
ولا يوجدان معا بدونها **قوله** واما اذا كان المعبر الى جواب عن مقدار وهو
ان يقال كوزان يكون تركب العشرة من القدر المشترك من الاعداد فلا يلزم
زيادة العشرة مما كانت ولا اختلاف كما هي لها هنا اذا اخبر هذا القول
جوابا عن اصل الاستدلال مع انه كمن الوهمين ايرادا على الاصل وادرا
على القول بما مر من شرح التوحيد اورد ايرادا على اصل الدليل وجاب
بما حسب بهنا وارجح الاحتمال لزمها على اتي حال فتقوله ولا اختلاف كما هي
مذكور بناوه على ان الابداع على الاصل وان صح على التاكيد رفع التوهم عند
الاستحالة المهور عنها **قوله** لان واحدا منها لا ينفك الكفاية غير مسلمة على
بل هذا مثل ان يقال جوهر الشئ غير محتاج اليه لانه الشئ لان كسوف
جزء الاول مع عدله كاف في كسوف ذلك الشئ ومنشأ توهم الاستغناء
هو الغفلة عن كسوف كل منها عند كسوف الآخر بسبب الفرض الغير المطابق للواقع وان
كسوف الاربع والسنة عند كسوف الحنتين ضروري مركوز في العقل وان كان
جوهرية للعشرة محل خلاف لتداخل احوال كل منها في السواي فموضوع كلامنا
بدون الآخر ونحكم بحصول العشرة نظرا الى ما هو مركوز في العقل لا الى العرض
والى هذا يشهد له فتأمل هذا اذا حمل السوم بالكل في كلامه على ما ذكرنا
واما اذا حمل على السوم تارة وتارة ويكون المتعارفة بعد التزام المتعارفة
ما ذكره غيره بانهم جعلوا التاكيد مذهب شئ واحد وهو جعله استغناء
المهية عن ذاتياتها وهي متعاربان فوجه التاكيد ما يكون غيره بل كوزان يكون
ما ذكرناه وما ذكره قدس سره من السوال بغيره ويؤيد هذا الحكم ان شارح
البحر قد اورد في بطلان شق السعش ما ذكره القوم من التجميع وفي شق التجميع

او رد لزوم الاستثناء بدون ان يورد ما ذكره القوم بعينه وان ينسب
هذا الى نفسه **قوله** مما صدق عليه الوحدة في حال بعض ما يستند اليه
اقول انت جبر بان لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين
صدق الكرم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انما
وحدات كثيرة على ما جعلته في حواشي على شرح التوحيد وخطا ان صدق
الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكرم عليها وكونها عددا بل تحقيقها
كما لا يخفى انما ينافي في انما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك انتهى
لا يخفى عليك ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق كما هو مقرر وقد مر كثيرا
عن هذا المستند القول بعدم لزوم كسوف العام عند كسوف الخاص كما في تقرير
استدلال الصلافة على قدم العالم ولم اعرف انه من الغفلة او التزم مخالفة
العدم والدليل بدليل لا ح له او بلا دليل وكان الواجب على الاول ان يذكر
دليلا وليس عرضا حيث قال هناك الا انه يصدق على الواحد منهم
بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان
واحد واحد واحد وعلى الجميع انه انسان او احوال اعني ان ان كثير
واحد كثير والمطلق صادق عليها على السواء صرح الصدق على المقيد بدون صدق
المطلق بل عرصة ممد مقدمة لاثبات صدق المطلق كما قال في المطلق
صادق عليها على السواء والاحصائي الاول صرح كلامه آخرا مع ان العرض
مقسما لا كسفي ان الوحدات كل واحدة منها وحدة واحدة فصدق
على كثير ما انبغتها وحدة واحدة لانها كثيرة من افراد هذا المفهوم غاية
انه موضعها كثره ايضا باعتبار آخرا ومنه ان النقطة غير منقسمة وكثير ما ينفك
نقطة غير منقسمة وان عرض له انقسام بوجه آخر فان النقطة الواحدة لا تنقسم
بان يكون تلك النقطة قسمين او ثلثا او اربعة مثلا وكذلك الكثير
من النقطة لا تنقسم كذلك بان يكون كل واحد واحد واحد من آحاده
قسمين او ثلثا او اربعة او اقسام الى لا حارضا باعتبار الكثرة العارضة له
ومتقابها الوحدة العارضة للنقطة الواحدة وهي الوحدة الفردية العارضة
كما في فرد الانسان فان الانسان الواحد لا ينقسم الى الافراد كانقسام
الكثير لكنه ينقسم في ذاته الى اجزاء ليست بافراد لان عدم قسمه

النقطة متعاقبة هذه الانقسام وهو الانقسام الى الاجزاء وهو عدم القسمة
 في ذاته فالنقطة الواحدة غير مقسمة لا الى الاجزاء ان كان انقسام انسان واحدا الى
 الاجزاء وهو لذاته ولا الى الافراد كان انقسام الانسان الكثرة الى الافراد
 والنقطة الكثرة انما قسم هذه الانقسام وهو الانقسام الى الافراد بسبب
 الكثرة العارضة لذات النقطة المتعاقبة للوحدة العارضة لها ايضا في النقطة الواحدة
 انما قسم الانقسام الى الافراد في النقطة الواحدة واما اذا عبرت النقطة
 الكثرة من حيث انها كثرية سواء عبرت الكثرة جوهرا او عارضة بان يعتبر
 النقطة معروضة للكثرة والكثرة خارجة فكون مهيئة اعتبارا مركبة من النقطة
 والكثرة او معروضة الكثرة غير مهيئة النقطة فلو انقسمت الى الاجزاء لا يفرق عدم
 انقسام النقطة وكذا الكلام في الوحدة الواحدة عدم انقسامها في ذاتها وفي
 هذا الحكم مركب واحد وكثيرا وعدم انقسامها الى الافراد وهو مركب الواحدة
 العارضة لها مع كثرية ما في حكم اختلاف العارض **ول** عن لزوم تركب
 الحكم في هذا على ما ذكره اولاً من اثبات الصورة السويدة في الوحدة فلو كان
 كما لان الوحدة يكون ح بدون الصورة السويدة التي هي فصل الحكم اعم منها
 مع الصورة فكون ذاتها اعم من الحكم مع انه جنس عال ويلزم تركب الجنس
 العال ايضا واما اذا ثبت الصورة النوعية في مراتب الاعداد فقط كما هو
 المقصود ههنا وسكتا ذكر اولاً في كونه كما فلو اجري هناك يكون نقضا
 للبرهان فلهذا القول كنهه ايضا فالقول بكون الوحدة كما بان بحدوث عليه الحكم
 منه فخص ما ذكره بكون التركيب في الوحدة ح خارجا وعقلا وكذا في القول
 بان الوحدة امر اعتباري فخلص لانه لا يوجد العدد ح ولا يكون كما ايضا ولا يبرهان
 بحاجب عن اعتيادها بان يكون من الاجزاء الخارجية كالهيكل بالنسبة الى الجسم
 فان الهيكل لا يكون جسما مالم يضم اليه الصورة مع انه ليس اعم منه ولا احب
 ولا مادة جنس بل جنس الجسم هو الجواهر كما لو انما **ول** وجه الرفع
 فلهذا من حيث انه ابراد على الاول وان كان وجه الابراد خفيا لان العدد
 لم يذكر هناك واما من حيث انه ابراد على السور التي هي العكس لذكر العدد
 فمنه من الاسس والثقل **ول** مواضعها كما قلنا بحسب الابراد وثايرة القيد
 قدر ممكن حاصل احداهما ان المراد من الاثنين والثقل هو المعدد ولا العدد

وان كان خلاف الظاهر وثايتها ان من معناه الظاهري المحقق هو المعدد
 ولا يدل نقل الا على ان المراد منها هو المعدد وذات مواضع ليست الا في كون
 المراد هو المعدد ولا في الثاني لكن يردع انه ما زاد ثبوت في النقل على ما ذكر في
 فلا فائدة فيه لان من مواضع كلام الشرح هنا كلامه هناك **ول** قلنا
 كلما حكم العدد في محاور الظاهر ان الترتيب والامتياز من الكل والجو ذاتي
 او بالعلية او بالمعمولية الفرد او اجتماعا فلو سلم ان العدد الاقل لعدم
 عند وجوده الا كثر لا يفرق ما كان بعدده بل عدم وجود العدد بالكلية ايضا لا يفرق
 قال بعض من يستند اليه في هذا المقام بعد ما قرر ان تركب مجموع من مجموع
 يكفيا وان لم تركب العدد العارض عن العدد العارض الكل والجو وان لم
 يبين ان الامتياز ح من مجموع ذات بالاعداد العارضة كما ذكر في الاصل
 او ذاتي او بالعلية والمعمولية كما ذكر ههنا لا سوجه على هذا المتركب يمنع المتوجه
 على تركب الاعداد مما كانه فانما تعلم بدمية ان مجموع زيد وعمر اعني مجموع
 الهبة الثانية التي لا صورة نوع له قطعا فصار مجموع زيد وعمر وخاله
 اعني مجموع الهبة الثانية وغير خارج عنه فكون جوهرا ولا يتوجه ايضا منع
 كون تلك المجموعات موجودة فانه مكافئة مخالف حكم العقل على
 ما سبق انتهى كلامه لا يخفى ان كلام ارسطو استدلال وان كفي بالمرج
 عن كلام الشرح يمنع فكون المتهم جوهرا بل ارسطو في المعروفيات
 ايضا والواجب على المستدل دفعه ودعوى البداية في المكافئة مسلم
 بلا تردد واما في الدخول والوجود ففيها كلام يعني في كلام هذا المستند
 ثبت دعوى دعوى مفارقة الجوهراي ما على انه جوهرا الا كثر الكل
 وان كان الجوهرا مركبا ايضا ودعوى وجود الاقل عند وجود الاكثر
 ودعوى دخوله في الاكثر والاول مسلم بلا تردد وفي الاخيرين تأمل
 اما في الدخول فلان في كل مجموع كل واحد من اجزاء داخله وليس
 نفسه داخل نفسه فكما ان دخول مركب في مجموع من مركباته الصرفة لا
 يستلزم دخول واحد من اجزائه وبسبب ما من حيث انه جوهرا لانه ليس
 مركبا وممزوجا ان مجموع مجموع المركبات فقط بمعنى ان ليس واحد
 من اجزائه مركبا نعم لو كان الواحد جزءا من مركب مركبا ايضا لدخل من حيث

انه ايضا مركب كذلك فخرج مجموع عن مجموع مركب في الوحدة العرفه
 كونه غير واحد لا يستلزم فخرج واحد من اتحاد البسيط وهذا القول يخرج
 ليس مثل دخول الكل في ظرف ووجوده حتى يستلزم دخول جزء ووجوده ايضا
 بل هو دخول في فوج بالنسبة الى حبيته واعتبار الكل والجزء قد يتفقان
 في حبيته والاعتبار قوله وغير خارج عنه ممنوع وجوده ووجوده على تفاوت
 ثم وجه الدفع عن توهم جريان الدليل ان مراتب كسود حيا لم يلزم انها
 متساوية ما كمنه البتة فان حصة من الانسان انسان وكذلك حصة من الانسان
 انسان مسلا وحصة من الانسان والفرس انسان وفرس وكذلك حصة من الانسان
 والفرس انسان وفرس وان كانت حصة من النوع من الفرس لا تتفاوت العدد فان حصة
 من الانسان ايضا مخالفة نوعا عن حصة من الفرس بلا تفاوت في العدد **ولـ** فلا يعمد
 في مرتبة صدم التمس في الامور كمرتبة فان كل عدد واحد فهو موصوف بالوحدة
 وعلته لها وتلك الوحدة جوه من العدد الفرقي وعلته وهكذا في الامور
 المتتمة ويكون مما سئل جريان الدليل فيه بالاتفاق **ولـ** او نقول فيصير
 انعدام التماسه كما لا يقال هذا لا يلزم في الاعداد الفرد فان وجود الثلثة بعد
 الاثنين لا يستلزم انعدام الاثنين لعدم تصاريق النوعين كحاصلين وكذا وجود
 الحجة بعد الاربعة لا يستلزم انعدام الاربعة لعدم لزوم التصاريق بسبب في الاعداد
 البروج بعد العدد الفرد يلزم التصاريق كالاربعة بعد العدد فانه يستلزم تصاريق
 الاثنين والاربعة بعد الحجة يستلزم تصاريق الاثنين والعدد والعدد
 والاف في كل عدد زوج ايضا فان الاثنين لا يستلزم عدم حصة من عدم التصاريق
 لعدم عدد كنه فلا يستلزم عدم نفسه ايضا لاننا نقول كنه في انعدام الاعداد
 عدم نفسها استلزاما لعدد زوج فوتمها يستلزم هو عدم عدد زوج او فرد كنهها
 بواسطة او لا بواسطة استلزاما بواسطة او لا بواسطة فان الحجة عدد فرد يستلزم
 كنهها كنه في الستة النوق نه مستلزمة لعدم الثلثة والاثنين التماسه
 بل الاربعة ايضا كنه بواسطة يستلزم عدم حصة وكذا في سائر الاعداد ما في
 الاثنين فتتحقق استلزام كنه في الثلثة وكنهها يستلزم كنه الاربعة وكنهها يستلزم
 انعدام الاثنين فاستلزام كل من الاعداد الفرد والاثنين عدم نفسه يكون بواسطة

كمن

لكن واسطى الاثنين في جانب واحد بان يحصى منهم اربعة منهم التصاريق ثم يلزم
 انعدام الاثنين بلا واسطى اقل اخذ واسطى الستة في الجانبين بان يحصى الاربعة
 ثم يلزم التصاريق منهم انعدام الاثنين ثم يلزم انعدام الثلثة فالاربعة والاثنين
 واسطى في انعدام الثلثة فوتمها وكنهها ايضا كنه في الاثنين تصاريق الوحدة
 امغايرة نوعا وجنس ومقدرة والجزء كنه كنه عن التصاريق في الاصل جواب
 عن الكل وصحة اعتبارها في تصاريق الوحدة مع سائر الاعداد ايضا لا يضر غاية انه
 لا حاجة فيها الى هذا كالاثنين والاعداد الزوج الا في استلزم عدم نفسها بواسطة
 واحدة فان الستة يستلزم عدم الستة والاسن وما سئل ان عدم الستة وصحة
 اعتبار الواسطة فيها في النوق معطى باعتبار زيادة الواسطة ايضا لا يضر **ولـ**
 انه ليس هناك ممكن موجود مع هذا منع وجود مجموع سوى الاحاد اكثر او اقل
 ممكن قد حان في اصل وجود مجموع كنه الترتيب وكونه الاقل من الاكثر كنه هو
 حاصل الشبهة المشهورة الآتية قال بعض من يستند اليه اشار الى ما زعم صدر
 المحققين من انه اذا لم يعتبر مع الاحاد السبعة الاجتماعية وكونه الصدري لم يكن هناك
 موجود آخر فلا يكون موصوفات الاعداد الى كنه عدد موجودا فلا يجرى الدليل
 على شئ من السورين المذكورين في الامور الغير مترتبة انتهى هذا بظاهرة يدل
 على ان النزاع بينهما في وجود الاقل عند الاكثر وكنه اثباته ممكن ما من اناسهم
 بدمية ان زياد عمر جوه من زيد وعمره وخاله دعوى البديهة في يجوز معطى
 مع قطع النظر عن دعوى البديهة في اصل الوجود فكون الكلام في وجود الاصل
 او الاكثر مسكونا عنه نفيًا واثباتًا هناك والا فكون اعادة وتكرارها لا حسن
 ان يكون هذا منعًا جديرا من الوجود مجموع سوى الاحاد اكثر او اقل كما هو مؤدى
 الشبهة المشهورة والاف بعد قبول وجود المجموع الاكثر منع وجود المجموع
 الاقل سهل بل يخط بعد ثبوت الجزء والا يلزم تركب مجموع من المعدوم ووجه
 انه خط ما ذكره انه قال فلا يكون موصوفات الاعداد الى كنه عدد وحده
 قيد موصوفات او الاعداد كونه كنه عدد وان احتج سائر العموم حيث قال
 لم يكن هناك وجود آخر بان يكون الآخر الاحاد لا آخر المجموع الاكثر
 لكن جوابه ظاهرة في محل على ما ذكرنا حيث قال ووجه الورد ان السفل حكم
 بالدمية انه اذا وجد اثنان كنه وعمره يكون هناك موجود ثالث وهو

مجموع زيد وعروا على معروض الشبهة ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
 فكذلك اذا وجد ثلث كزيد وعروا وقالوا على معروض الشبهة وهكذا فاذا وجد امور
 غير متناهية فمعرضات الاعداد الغير متناهية تكون موجودة معها محو فيها
 الذين اشترطوا لم يتوضخص وجود الاثنين يجوز بعد الحكم بوجود الرابع
 وكان محل النزاع على الظاهر هو هذا مضطرب كلامه ظاهر الاول والا فاعلم
 بلزم في كلامه خلاف ما ذكرنا في كل مقام فحذره عليه وما نوافقه ببعض العبارات
 ولست استعان **قوله** واحد بان المهمية والمحج هو الاستناد وقان بعض
 من يستند اليه بعد ما دفع هذا الجواب بما حاصره ما ذكرناه هنا في الاصل والحق
 في الجواب ان تخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القابلة لوجوب وجود الكل
 عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه
 في الذهن وظان اجزاء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل
 منفكاً عنه بجزائه اشترى فقام في الفرق وتاثيره في القدر في كل حكم فان ثبت
 الاجزاء كلها على التواء لا في كل وكل في نسبة الى اجزاء وجوده في نسبة
 الى كل فبعد القول في موضع بان وجود جميع الاجزاء مستلزم لوجود كل واحد من اجزائه
 كلب والا فكل واحد من الاجزاء نفسها في السام بعضها مع بعض وعدم
 لا يؤثر وتلك النسبة المستلزام بل على قدر الفرق والتاثير لعل العكس لا يفسد
 الانسب ان يحصل الكل ما يكون اجزائه مساوية للاجزاء فان الاجزاء المتناهية
 في الرابع اية موجودة والقول بان وجود الغير المتناهية معها ما لا يخفى فساد بل على
 هذا ايضا يجب ان يحصل الكل ثم اعلم ان التاثير في بقدر كتل وجهين احدهما
 باعتبار ان يكون المراد بالقدح قدح الناقص فالتاثير فيه رفعه وتاثيرها باعتبار
 ان يكون المراد به قدح الحبيب فالتاثير فيه اساره وتاثيره فالحكم الكلي اية فحتم
 وجهين على فساد حاص كلام الناقص بعضها اجمالاً انه ان تم ههنا ثم هناك
 وان لم يتم هناك لا يتم ههنا فعلى الاول مدح وعلى الثاني مانع مختلف حال المحجب ايضا
 فقامل في قولهم ان المحجب في مقابلة الناقص مانع ان لم يرد اية صحيحة مانعاً وايضا
 على هذا وعلى ما اجاب به الاستاذ لا يتم المسكوك الغير المشروط على ابطال الدور والت
 بانه اذا صدر آمكن بـ و بـ عن جـ وجـ عن دـ و دـ عن جـ و جـ عن دـ عن مجموع اب
 جـ و مجموع اب جـ عن آخر مثله وهكذا سواء فرضنا في الانتهاء مثل

هنا

هنا الدور اية اوله لم يبح دعوى وجود مجموع العلل والمعلومات المفروضة بانها بايغ
 وعية مدار الدليل لان بعض اجزاء هذا المجموع لا ينفك عن بعض في الدهن مثل
 مجموع اسح الذي هو واحد من العلل والمعلومات المفروضة لا ينفك عن اوج
 بـ وعن جـ واذا اخذ مجموع آحاد لم يكن مجموع المفروض مجموع الممكنات
 بانها ما يبع فلا يبع حكم بان الخارج واجب **قوله** وانما قررناه كذا كذا
 ان اسعاض البرهان نفس معلومات بل قلنا ان اسعاضه تصور ما العالم السطحي
 جواب والسؤال بناء على ان السؤال اجواب ثم يخص واحد وان السعاض نفس المعلومات
 سمد كره بعد بلا واسطه كما قال فان قلت معلوماته تعا غير متناهية قال بعض من
 سمد له في كل كلام الشئ حيث قال فان قلت معلية ما ذكرنا اي من الامور الغير
 المتناهية مطلقا بلزم ان يكون معلوماته تعا متناهية اي كحب وجود ما في علمه
 بلزم ان يكون علومه متناهية كعلومنا والا اي وان لم يكن معلوماته متناهية كحب
 الوجود في علمه بل كانت غير متناهية كسبب السعاض لم كان باي يكونها غير متناهية
 وتختلف مصفاه عنه فان مصفاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت
 موجودة في الخارج او في العلم فكذلك ينبغي ان نفرو الكلام اسهل الظاهر كلامه اولاً
 انه تعرض كما هو دايه على ما ذكرنا من ان السعاض باعبار نفس الصور العلمية ليس كذلك
 بل انه باعتبار معلومات كحب وجود ما العلم يجب عليه ان يستدل على وجود المعلومات
 في العلم على مغايرة وجود ما العلم على نفس العلم طرفاً ومفراً فامع ان العلم هو الصورة
 الحاصلة وسبب في كذا علم الواجب في جواب البراد باعتبار الوجود والعلم للممكنات
 بانه صادر باعتبار محج ان يكون موجوداً اصل هذا الوجود في علمه وهكذا ان الواجب
 موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه ليس صادراً عنه بالاعتبار كذلك
 وجوده حوادث في علمه تعا فان ذلك الوجود وعن علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا
 يحتاج هذا الوجود الى سعي علم بها اسهل ومعنى الوجود والعلمية من اقسام العلم
 من منسبة الفرد الى الطبيعة وكذا في قولهم وجود الاشياء في علمه تعا لا يفسد
 حتمه بمسح عدم العلم لا ساعى علومه تعالى بل وحده كما اذا كان واحداً بسيطاً
 اجمالاً مثلاً بعد اثبات المغايرة كان الواجب في الجواب ان يعبر الاجمال في نفس
 معلومات كحب الوجود العلم في نفس الصور العلمية الشئ نفى السعاض ههنا عن
 الصور التي هي العلم ذاته الاجمال كما قال لو كان علم الواجب تعا بالاشياء

تصور ما مفصله كان الامر كذلك فلو كرت كمن ذلك ثم جاز ان يكون
 عدم واحد بسبب فلا تعد في المعارف بحسب علم فعدم الانطوائى باق على
 ما ذكره والجموع غير متناه متناهى كمن نفس الامر لانه متمنع ذاتى حتى
 تنافى الركبت خصوصاً في المحل كما وان متمنع بالذات اجتماع الانفس
 والمقدورات لا نفس الجموع المركبة والسواء المتناهى لا يحتاج الى انتفاء واحد
 من طرفيها ولا يتوهم ان خصوص الاجتماع يحتاج في الانتفاء الى الانتفاء فان
 الاجتماع لازم وجود الطرفين لان اللزوم غير مسلم فان ربه الموجود السوم
 وغير الموجود امس موجودان والاجتماع متمنع لا يقال انه لازم لوجودها
 معاً لا مطلق وجودها لاننا نقول معنى وجودها معاً هو اجتماعها فيكون الاجتماع
 لازم الاجتماع فيحتاج انتفاءه الى انتفاء نفسه والقول بان احتياجه في الوجود
 كاف لانتفاء امكانه فان متمنع لا يحتاج في الوجود الى شئ لا يحتاج في عدمه
 مدحوع لان وجوده فرضي يجوز ان لا يحتاج وعلى تقدير احتياجه في الوجود في انتفاء
 الذاتى الواقعي ومثل ما ذكره متمنع امكان كل مركب احتياجه في المركب الشاعى
 ولا نسلم احتياجه عدمه عدمه وان استلزمه بان عدمه لذاته وبالذات معدوم
 وعدمه محو مطلق فتمثل عدمه جزء بعد عدمه جزء اولاً في المركب الممكن والعلة بمعنى
 متمنع دخول الفاء اليه غير مسلم فانها ايضاً انما تكون فمالة علة ومتمنع دخول الفاء
 فردتها وسدرة اياها استلزام من خاص للعامة والمقدور ان علة عدمه هي
 الذات وامان الممكن فهو يستلزم من حيث هو لا من ان يلزم الاجتماع
 امكان بالذات والمقدور وجوده احوال المقدورات او الانتفاءات ومجموعها
 وهذه تمكينات لان كل مركب ممكن فالاحاد وموضوع الامكان فالجواب عنه
 على قياس الجواب عن استلزام عدم العقل الاول الممكن عدم الواجب المتمنع
 بالذات لا يصح لانه من عدم العقل يستلزم عدم الواجب بالذات
 لذاته بل من حيث انه واجب وجوده لذات الواجب وامتنع عدمه لذلك
 الذات وبهذا ليس كذلك بل ان ذلك ممكن الجواب هناك ايضاً
 لا يحل عن خلل لان عدم العقل الاول بهذه الحشية والحشية ايضاً ممكن
 فكيف يستلزم امكان فقد نكفنا في بعض المواضع كشرح الرسالة وجواب
 في جواب عن هذا بان استلزام عدم الواجب هو اجتماع عدم العقل الاول

بهذه الحشية وهذا هو الحال بالذات لذات عدم العقل الاول وحده ولا حشية
 ولا هو مع الحشية المذكورة فان قبل الاجتماع امكان بالذات من اس يلزم ح
 وهو فرض عدم العقل الاول هو فرض الاجتماع لان الحشية المذكورة واقعة
 مع قطع النظر عن الفرض ومتى فرض عدم العقل فرض الاجتماع ففرضه فرضه
 ممكن ان يتكلم هناك ايضاً بمتمنع فاما من فانه ممكن ان يقال لا يتكلم فيه اصلاً
 فان التمسك بلفظ الجموع هو اعتبار الاجتماع بوجه اعم مما ان يكون في زمان واحد
 او في ارض غير متناه فالتعالمون بالاستحالة مطلقاً يقولون فرض الاجتماع باق
 وجه كان هو فرض امكان والتعالمون باستحالة المحل لا يتكلم فيه استفسار عن
 لفظ الجموع في المحل يقولون فرض الاجتماع هو فرض امكان في المعاص
 يقولون لا استحالة في اللازم حتى يقال انه من اس يلزم **قوله** وبهذا احمد اخي
 متناهى بمعنى اذا زاد بقدر متناه وهذا مراد من قال بعدم وقوف الانتفاءات
 والمقدورات **قوله** احاط الاستدلال على ان يقال مراد ذلك الغافل
 ان الجواب اذا وصف بالامكان لا يكون هي حكمة لا يشند عنها شئ لان تلك
 الجملة متمنع فحما رانها متناهية الى آخر ما قال فكون ما اجاب به الاستاد
 ستر الكلام ومنه راجح بل وجدنا ثانياً بيا حرج عبارة ذلك الغافل هكذا
 قال في كتابه المحسمى بوجه ايمان وتفصيله ان يقول ان اردت ما يمكن فوجه
 الى العمل ما يمكن بوجه كل واحد من غير متناه ووجه الجموع من حيث هو متناه
 محال المحذور انما متناه منه وان اردت جملة معينة ممكنها بوجه الى الفعل ولكن
 الحذور لا يزيد منها تمنع ان هناك حكمة كذلك وان اردت حكمة لا على السمع
 من متناه غير معينة انتهى بعبارة ولعل الاستاد ما جاء في نظره هذا الكتاب
قال تكون الممكنات المتمنعة بالوجود الخارجى متناهية قال بعض
 من يستند اليه بشي من هذا القول الى ان يوان المطبق في العدد ثانياً متناهى او امكان
 غير متناهية كحاله وجود ولا يمكن فيها كونها غير متناهية كحاله وجودها وانفسها
 الممكنات الغير متناهية معدومة معلومة له تعالى لا سمحوا لربان به انتهى قد مر ان المراد
 على التمايز بين الآحاد موجودة او معدومة فان المعدومات اذا تميزت ترتبت
 اولم يترتب بحوى التمسك فهاهنا النقص باعتبار الوجود العلم سواء كان هو نفس العلم
 كما ذكرنا او معياره كما فهم من كلام هذا المستند ما مضى لا دخل فيه لكون المعدومات

موجودات خارجة فانه باق رتق الوجود الزماني فما معنى ما قال كون الكمالات
 الغير المتناهية معدومة معلومة كما لا سمع بهذا البرهان به وكيف سارع بهذا
 على كون الموجودات خارجة منها متناهية بل كان الواجب ههنا ان يكون كمالات
 غير متناهية لا سمع بهذا البرهان به كونه بمعنى لا سمع وكان موضع ما ذكره فله
 بعد التزام ان علمه كما اجتمع **قوله** لا سمع للعالمين كما لا يصح لهم التزام وجود
 صمد العلم اذ لا بد من العلم وان صح انضائه كما بهذا القدر بالعالمية وما ذكره
 الشان في صمد الوجود لا يصح الا لضاف الا انه يمكن ان يقال كان بناء ايراد
 الشان على عدم صحة وجود العلم سواء كان اضافته او ذات اضافته وما ذكره ثانيا
 كلام تنزيه في بعد سبيل الوجود **قوله** وهذا الجواب من سوانج الوقت قال بعض
 من يستند اليه اقول بهذا السان لا يصح الجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه التاييل
 من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء
 كون المعلومات والحوادث الواسعة الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمته فمتناهية
 موجودة حاضرة كل منها كجميع اجزائها انفسها عنده كما ازلها وابدأها حضور
 المعلوم الفرق بنفسه عنده كما يدر من البطلان فضلا عن حضوره اذ لا وابدأها
 من بناءه على ادعاء اجتماع تلك الابداء في الوجود خارج على ما لا يحكي على المتأمل
 وايضا كون ذاته كذا كذا كون جميع الزمانيات مع ازمته حاضرة عنده كما معنى
 عن انشأت صمد العلم وادعاء عدم كونهها زمانية ومما ذكرنا فله حال كونه جوابا
 اسلم مما ذكره الشان انتهى كلامه اقول ليس بناء الكلام على ادعاء الحضور وحقيقته
 بل بناء الكلام على ان الحضور اذا كان حقا كما قالوا الصمد ان يحول طرف الاضافه
 نفس الموجودات الحاضرة في وقته ونسب علمه كما في جميع الاوقات كما تنبأ
 على معول القائل بان علمه كما حضوره في وكذا قلنا ولعل هذا السليم بلا جرم وبصيغة
 التفسير في السلامة فاكرا منه السلامة هو السلامة الاضافه لا مطلق في السلامة
 الاضافه علمه ان يكون كما او كفا بان يكون الايراد على التفسير عليه كذا عددا
 او اسد استدل كما قال في هذا الصوت بل انشأ الى عدم الادعاء بل هو محض الكلام
 على افعال الاولياء الاصفياء فان القول بالحضور من كلام خواص محقق العقول
 وكس في ذلك في غطاء التقليد ولكن حسن الظن انهم على الحق وان لم يسموا كما
 هو حقه فمن كلامهم بيتنا ازلنا ابدنه موسسه است علمه برزقن كدرسته

ومنها جده در عالمي زدم كاني دي وفردا هم كنون منست ومثوره لیسر في علمه
 كما سن او سيكون او سوف يكون ومنقول لیسر عند ربك صباح ولا مساء
 وقد مر عن هذا المستند نقلا عن بعض المتألفين في حديث الدهر ان الدهر محيط
 بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد منه
 ماض ولا مستقبل ولا قسمه توجد بل هو مجرد في محيط بالازل والابد كل منهما مقرون
 فالازل به باعتبارها عين الابد فتمت بغير قوله كما هو الاول والاخر وكون الكمالات
 عن جلا سبب ابدانهم المتخلفين في سلك المجردات مثل هذين للحوادث الآتية
 في الزمان الفاتية انتهى ومعنى حضور كل علمه كما ليس ان جميع الازل مع
 الموجود الذي فيه وكذا لا بد في الآن الذي نحن فيه بل مثلوا الزمان بالقاس اليها
 والى المجردات بالجل كمتد جوليت وكن حاسون فيناظرون في بابها الى الخارج
 وما زاه من جبل في محاذات البتة فهو حال واهر بالنسبة اليها واحد طرفه ماض
 والآخرة مستقبل واما بالنسبة الى المجردات مثل نسبة الجبل المذكور الى من هو خارج
 عن البيت بل على سطحه فانه يرى جميع جبل من اوله الى آخره معا فحين زمانيون
 محبسون في الزمان لا تزي منه الاما كما ذبا والواجب خارج عن كسب
 جنه يرى جميعه من اوله الى آخره مع ماضيه في موضعه كما هو كائن بدون تقرب
 وجمع فيها ولا انبساط وانطبق من الواجب للابزيم كونه بل نسبة سور الى نسبة
 مركز الدائرة الى نقاط محيطها المنتظمة فمما يشاهد بعضها قبل بعض وبعضها بعد بعض
 وهكذا فانظر فما قال اذ حضور المعلوم الفرق بنفسه عنده كما يدر من البطلان
 فضلا عن حضوره ازلها وابدأها وافرقت من الاصل والترقي اذا كان مراده بالمعنى
 الفرق المعلوم في الآن وان كان موجودا في الماضي او في المستقبل الا ان يقال
 مراده بالمعنى الفرق بالم يوجد ازلها وابدأها ما قال وايضا كون ذاته كما كذا
 يكون جميع الزمانيات مع ازمته حاضرة عنده كما معنى عن انشأت صمد العلم كما
 انما يصح وبعث الغناء اذ اثبت ان منشأ القول بان العلم اضافه اوصافه واد
 اضافته هو عدم حضور جميع الاشياء عنده بل لعل وجهه ان الامام الرازي
 رحمه الله مع انه يقول بالوجود الذي هو قول بان العلم اضافه من العلم والمعلوم
 قال في كماله كمنه في الفصل السادس من الف الذي هو في الكسب
 كمنه بذوات النفس العلم والادراك والشمور حالة اضافته وهي لا يوجد

الاعز وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استلزم ذلك
 العاقل ان يعقل ذلك المعقول لما عذ وجوده فلا حرج في اقسام صور
 اخرى منه بل حصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو
 معقول ذلك الاضافة هو التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل لم يكن ذلك
 العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك
 المعقول معدوما في الخارج فلا حرج في اقسام صور اخرى من ذلك المعقول
 في العاقل بحسب النسبة المستتابة بالعاقل منها انتهى والغرض من هذا النقل اظهار
 ان الصورة امر شئ في طرف الاضافة عنده فكون النزاع بينه وبين العالمين
 بان العلم هو نفس الصورة امر شئ قليلا قريبا خلافا في الاصطلاح وبينه وبين
 المتكلمين في اثبات الصورة الذهنية وجعلها طرف الاضافة وهذا قويم وفيما ذكره
 اول في اتحاد العاقل والمعقول من التباين الاعتباري اشكال سيجي في الاصل
 ثم فليجمع الى بيان ما يلزم لكل من الاقوال الثلاثة القول بالعلم الاجمالي لواجب كما
 ذكره الثالث والقول بان علمه حصوري والقول بان العلم ازيل في طرفها الاشياء
 المحاذرة كل في وقت واحد اما ما يلزم على القول بان العلم حصوري فهو عدم الصافي
 الواجب بعلومه وايضا يلزم حدوث علمه وايضا يلزم تعدد علمه كمتعدد الموجودات
 لان العلم حصوري هو نفس المعلوم الخارجي بلا مغايرة اعتبارية ايضا كما
 سيجي في كلام الشافعي تحت علم الواجب معا وايضا يلزم ان لا يصدر
 الموجودات عنه معا بالاختيار بل لا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الاختيار
 يستلزم تقدم العلم وايضا يلزم ان لا يعلم المعلوم الممكنا اولا وابدوا ما
 القول الاخر فردد عليه هذا ان الاخران بل الثالث الاخرة اما ان يكون
 طرف اضافة واحدة امورا كثيرة فتأمل وهذه كلها يميزان علمها وقد علمت
 ان البناء على الاتكاء على قولهم في البينين المعقولين فانه على فهمنا من الازل
 والابرغابة السابعة حيث لا بعد من فكيف الاتصال والجمع واكثر اقوالهم على طور
 وراه طور العقل ومقرحون به في مواضع بل في كلها واما على القول بان علمه معا
 اجمالا بسيط فردد عليه ان كيف بسيط صورته واجبة على امور معني لفة فان الانطباق
 على زيد مثلا يستلزم ان يستلزم على خصوصيات زيد ولا يستلزم على خصوصيات غيره
 والانطباق على غيره يستلزم ان يستلزم على خصوصيات غيره ولا يستلزم على خصوصيات

زيد

زيد وغيره وهكذا والقول بان مثل انطباق الابن والحيوان على كل واحد من افراد
 فهو قول بان علمه معا بوجه كلي لا اعم منه وهذا الخش افسد مما حملوا كلام الحكماء عليه
 وكفر بهم بسببه في قولهم بان لا يعلم بجزئيات كمنفعة من حيث انها متغيرات بل علمها
 بوجه كلي فان هذا الكلي كحز وبيع ان يكون من الابن والفرس انواعا بل انما
 بل يكون كذلك فكونه بعض خصصت بخلاف العلم الاجمالي الواحد ان لم
 جميع الممكنات موجودا ومعدوما معا جوازا واعراضها وكذا القول بان خصوصيات
 الاجزاء حاصلة والانطباق واقع والاجمال في الاخطار بالبال معنى ان معنى الاجمال
 هو عدم الاخطار بالبال وعدم الاسعات اليها بالفعل وان كان الكل يجرى محطوطا
 كما في شرح النجاشي بطمس وجوه الاول انه يجري في السطوح عدم الاخطار لانه
 لتعدد الصور كما صدق ان الاجمال في مرتبة العلم العقل من مراتب النفس وفوقها
 هو مرتبة العلم المستفاد وهو مرتبة تحت هبة وعدم الاخطار في حال كنه هبة غير معقول
 لان مشاهد النفس شيئا في اخطاره وايضا عدم اعتبار عدم الاخطار بل نفس الاخطار
 ايضا مرتبة من مراتب النفس سواء كان داخل في المشاهدة او واسط من العقل بالفعل
 واستغناء مطلب ومما على الثاني في نظيره واما على الاول فلان تفاوت الاحكام مثل
 ما ذكره سدي الاعتناء بان اعتباره عدلا للبراق وعلى بعد الدخول فابطل احدهما
 والثالث ان اثبات التفاوت في علم الواجب بالاشياء غير مقبول بل غير معقول لان علمه
 معا كانه يكون في علم مراتب ثم اعلم ان ذلك المستند قال في حل قول الشافعي
 وفيما ذكرنا من خصص علمه في بيان ما ذكره وهو جواز كون علمه اجماليا وواحد متعلق
 بالمعلوم الغير المشابه الموجود والمعدوم في الخارج يسمى به الوجود عنده وحسب
 علمه قال في بيان ان العلم هو لازم كون السطوح من العالم والمعدوم العرف قال
 وجه المخلص هو ان علمه بالمعلوم المعدوم في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدوم
 الذي به يمتد في الوجود انتهى لا كمن فيهم من كلامه اولا وان ان رجع
 اعجز الاجمال مع الاضمار وقال ان لتأمل بالاضافة مخلصا اذ التزموا الاجمال ايضا
 وقالوا ان صفة العلم معدوم وتعلقها بما هو موجودات الذهنية محتجدة في ذاتها هيست
 من معنى الاجمال في العلم مع تغاير طرف كل علم عن طرف الآخر وان المخلص لزوم
 وجود امور غير متساوية في العلم غايته ان ليس في نفس العلم بل في متعلقه او لزوم
 حدوث علمه معا كانه هذا الامر لازم والظ هو حدوث لانه اعجز البعد عنده

وحسب علمه تعالى اولاد ان احتمل آفة كلامه آفة والاشبه بعد الايراد بانه مزمع ان لا يكون
 له تعالى كمالا لحدوث في الازل قال وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فالظان ان اشارته
 بقوله ذلك حدوث علم بل يجب ان لا يراد خصوص احد الايرادين في المخلص
 وسيجي في كلام الشرح في بحث علم الواجب كما مر ان العلم الاجمالي وجود
 علمي للممكنات وصدوره بالايجاب لانه صفة تعالى وصدور الصفة عنه تعالى
 بالايجاب والمغايرة من الوجود العلمي للممكنات وعلمه تعالى انما هو بالايجاب وقال
 في ادائه ذلك المصحب المعقول من العلم الاجمالي هو انه يكون العلم بالكل دفعة واحدة
 ويختل في العلوم بالايجاب وينفصل اليها وقد نطق العلم الاجمالي على العلم بالاشياء على وجه
 كلي كالعلم بجميع افراد الانسان بعنوان الانسان بدون الاطلاع على خصوصيات
 وما ذكره هذا المستند ليس من هذا القبيل ايضا ففما ذكره ليس من معنى
 الاجمالي ولا مخلص في الاستحالة اما وجود امور غير متناهية في علمه تعالى او حدوث
 علمه تعالى على ما قلنا ايضا وان وردت في ذكرناه في الاصل والفرع لكن مما ناولنا
 في معنى الاجمال وما ذكرناه من الايراد محمل ما ذكره الامام في موضعه مع ضم بعض المعنى
 تفصيل هذه كلها اذا كانت الشئ المتجردة الوجود من التجرد كما هو فاما وصل اليها
 واما اذا كانت الشئ المتجردة الوجود من الكاد والوحدة فيكون حاصل كلام التزام
 ان العلم اصاده وطوره هو الصورة المرسومة الواحدة كما هو مذهب الامام في العلم من
 انه العلم اضافة مع القول بالوجود الذي يبنى في رد ما يرد على القول بان علمه اجمالي
 من وجهين اجمالا في طرف الاضافة واجمالا في نفس الاضافة مع تفاوت في الجملة
قوله وهذا التوهم لاشياء في جوابه جانب المتكلمين عن مقدر من جانب الحكماء
 هو انه انت حكم بان الحكم بعدم تناسل الزمان من الوهم لامن العقل والحال ان العقل
 حكم بعدم تناسل الزمان والوهم عاجز عن توهمه وتقوره لانه كلما تصور مقدر ارفع
 ثم اوارا ومقدرا اعليه مقدر ارفا ايضا بعد وهكذا ولا بعد ان هوهم مقدر ارا
 غير متناهية مع ان العقل محدد حكم بعدم تناسله فاجواب من جانب المتكلمين بان عجزه
 انما هو عن فعله التوهم وتفصيل الامتداد بالعقل لا عن الحكم الاجمالي بانه مذهبنا في غير
 النهاية كما ان العقل حكم عدم الحكم بقول كل جسم الانقسام الى غير النهاية اجمالا
 ويجوز عن تفصيله وكذا الحكم بالتطبيق اجمالا ويجوز عن تفصيل قوله مع حكم العقل
 بان من الحكم تسليم او بطريق الحكاية ان كان المراد من الازل هو الزمان

البفر

الغير المتناهي وكهفي في كان المراد من الازل غير الزمان كما مر في جواب استدلال الحكماء
 من ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازل لانه يكون سابقا على الزمان فتقوله
 فالعقل حكم بسبب عدم وقوع الوهم في ذلك الا ان الوهم حكم بعدم تناسله مما لا حاج
 اليه لان الوهم كوزان حكم به اجمالا ويجوز عن تفصيله كما ان العقل حكم بعدم تناسله
 اما دة وفي غير ما ايند كالانقسام والسطح والاشياء كثيرة ولعل تسليم حكم العقل به هنا
 ايند تسليم فاما من العقل المشوب بالوهم اعم من ان يكون حقيقا او ظاهريا
 بل يقال هذا جواب **قوله** فعدمه في خاص متمنع لا يقال الف وانما نشاء
 من كون عدم قبل الوجود فاما محال هو العدم قبل الوجود واستحالة مجموع حقيقة
 والعقيد كوزان يكون باعتبار عقيدته فقط فلا سم الحكم باستحالة العدم بوزان استحالة
 الوجود واللاحق لانا نقول نعم استحالة مجموع الحقيقة والعقيد انما يدل على استحالة
 احد الامر من لكن بعد حكمي احدهما بتعين الاستحالة للآخر وههنا الوجود يحكي
 فالاستحالة لعدم السابق ولو كان الامر بان يحكي العدم حكما باستحالة الوجود
 السابق واللاحق ايضا وباستمرار العدم الثابت كما حكمه الآن باستمرار الوجود
 الثابت وبامتناع العدم السابق واللاحق ايضا **قوله** واجاب الله عنه
 عبارة هناك هكذا انه لو كان هناك واسطة في البتوت ليجع السؤال بلم وان
 كان بدم من البتوت وذلك لما لان بدايته الا ان لانا في السؤال بطلب العلم
 اشهر وارا ومنه الواسطة في البتوت الواسطة في العوض لان الكلام ههنا
 فيها قد يستعملان متقابليين فان الواسطة في البتوت هي الواسطة في نفس الامر
 لبثت العارض كموقفه الحقيقي كما يصاغ بالنسبة الى اللون الثابت للجسم
 المكون بدون ان يصف الواسطة بذلك العارض كالسيف بالنسبة
 الى الحركة والجلال فان الموصوف الحقيقي سلك الحركة هو السيف والجلال متصف
 بهما بالعرض ومعنى الاتصاف بالعرض هو المجاز في النسبة وان كان صرح به ونقول
 في هذا المعنى لعمركم كثرة من الشيخ الرئيس في حاشيته على شرح التوسل في حاجته
 حمل الوجود وبيان معنى حمل العقدة اراد من البتوت ههنا البتوت بالعرض اما البتوت
 بالذات فهو للواسطة وهي الموصوف الحقيقي **قوله** اي عرضا او ليا كما هذا
 تغني لقوله رسما موجودا ينقسم اليه فاعلم ان المقدم الصالح للمنع ههنا اربعة الاول
 ان التقدم من اجزاء الزمان من نوع التقدم من عدم الزمان والزمان وهذه

هي المحركة الضمنية الثانية ان العدم والتاخر من بين اجزاء الزمان يحقق
 والزمان لو تحقق عكسه والثالثة ان هذا التقدم من الاعراض الاولى للزمان ورسمه
 الخاص والرابعة ان التقدم صفة وجودية فانما يحقق سننزم وجود موصوفه فعدم
 الزمان لا يصفه وبهذه المقدمة وان لم يؤخذ في الدليل كذا كونه متنا
 يصلح ان يستدل بها في منسجها جوابا عن مقدم رخص تقدم اجزاء الزمان سبب
 كفي عن مع التقدم من الاولين منسجها كالمقدمة الضمنية وضمنا للمقدمة
 الصريحة فيقول وكان اللاب هو الصريح للصرح ومنع كونه رسميا موجودا ومنع
 للمقدمة الثانية بل الثانية بل الرابعة في قوله فمما سياتي في ان لم يدع
 احد هذه المقدمة في الدليل كذا كونه لا يرد عليها كونه جوابا عن مقدم رخص تقدم اجزاء الزمان
 سببا ولا حقا وسدس تنصيصه في كل واحد من هذين المنعين مخالفة
 في شئ للحكماء وموافقة في شئ بل في شئين في الاول مخالفة في انهم يكونون
 بهذا التقدم الخاص للزمان يوجد حين عدم الزمان وعدم عدم الزمان بهذا
 الفصل يجب ان يوجد الزمان حين عدمه ولا يخالف مخالف معول لان ان
 بهذا التقدم الخاص يوجد هناك بل كوجوده نوع آخر وعدم آخر وفي المنع
 الثاني مخالفة في دعوى احصاء هذا العدم بالزمان مع قبول عروضة
 بلا واسطة للزمان وقبول ان العدم من من نوع واحد في الاول العروض
 للزمان مسلم وكذا الاحصاء مسلم لكن كمن هذا العدم حين العدم غير مسلم
 وفي الثاني عروضة للزمان مسلم وكذا كحكمة حين العدم مسلم لكن احصاءه
 غير مسلم بل هو عام مما قاله موافق الحكماء في شئ ليس مقصود منه كحكمة نقل
 بعض من يستند اليه كعدمه الثانية هكذا وان لا يكون الامتداد كذا كذا
 الا ان يكون له رسم موجود وقال وذلك الراسم عندهم هو الآن التباين
 الذي هو موجود في الخارج منطوق على الحركة التوسعة كوجوده في الخارج
 فانه كما يرسم الحركة التوسعة في الخيال كحركة بمعنى القطع كذا كبر رسم الآن
 السبيل هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال فظهر ان الحركة
 كوجوده لا تنافي الا بحسب عدم متحرك بها فلهذا امتدادا لغير المتناهي وان
 لم يكن موجودا في الخارج لكن ارشاده في الخيال على هذا الوجه بمعنى وجود
 الحركة المتحرك القديم فمنع الشئ في الحقيقة منع لهذا الامتداد انتهى لا كهي

انه على هذه النسبة لزوم منع ما لم يدع المستدل مما لا يخص عنه وارجاعه الى منع
 اقتضائه وجود المتحرك التقدم بعد قبول وجود الراسم غير معقول لان الحركة لا تبدأ
 من متحرك سببا اذا كانت موجودة كما حركة بمعنى التوسط وكذا قبول وجود الاش
 السبيل ومنع امتصافه بالحركة نعم اذا اريد به الراسم المتحرك لا يكون فسادا وبعبارة
 بهذه المثابة فتأمل **قوله** اول وجه الاول لونه خلافا لصد فائدة جديدة وبعبارة
 اكثر طرهم قوله نسبة التوهم الى كمد على الكمد بل ما ذكره اولاد منه يكون
 في مرتبة ذكر كمد على ومنه با رجاع المنع الى وليد وايضا ههنا زيارات يسوى
 نسبة التوهم الى كمد على الكمد بل المنع من تشبيه الامتداد من احد ما بالافواه
 في الحكم على كل منهما بخلاف التوهم على طوله لكن قول الشئ بل نقول توهم هذين
 الامتداد من مركزهم يؤيد على ان الثاني نتم الاول والا يكون الفصل بالاجنبى
قوله ولكن لم يدع احد قد عرف ما فيه **قوله** ومنع الشئ كمنع هذا من ثانيا
 بعد تسليم ان انتهاء السؤال في عدم امس على اليوم ليس لان التقدم معتبر في مفهوم
 لفظ امس والثاني في مفهوم لفظ اليوم مثلا كمنع هذا المنع نقله ايضا **قوله**
 واجاب السناد دمج ولا يستدل ان معول مرادى من لم هو اللزم الواقعي ولم الوقوع
 الا ان يقال لان مع الالتهام له وعنده وايضا لم يكن الحال به واسطة في العروض
 او بما سواه **قوله** لا منع بل لا يعقل **قوله** وان لم يكن لغوا في قوله بذكر
 في حد ذاته فان كونه في الحدوث بعيدة ومواقفه في قوله قربته في الذكر وايضا
 مني لفظ في وقوع شئ ينبغي ان يذكر في مقابلة عدم امس لفظ في امكانه **قوله**
 وجوابه ظاهر الجواب على تقدير الاستدلال بالصفة فلا تعلق على بعد التباين بها
 فغير ظ بل على بعد الاستدلال ايضا لا يخ عن خلل لان ابراهيم ان علم كصفة الموت
 كعلمنا واستشكل في انه كسفي وانه يلزم اعادة العدم وانه محال فارادة
 التفريق وجميع لا ينفده لان استنكاله لم يكن في هذه الصورة وان علم الموت
 بانه موصى فالارادة بعد فالسوق حق كما يقولون ولا يمكن ان يقال كما كان
 اعتقاده كذا كذا اراده له سببا كسب اعتقاده البعوض وجميع لان التزام ان
 ابراهيم لم يكن عالما كصفة الموت كصفة مثل ما علمنا فهو شنيع في الغاية كونه مثل
 التزام كصفة انه ان موسى علمه لم يكن عالما بما متناع الرؤية فسال له عنها وقدم
 شنيع غيرهم عليهم بانه به بالطره السوجا والصدع الشعا كما يلزم ان يكون موسى

دون آثار محو له فيما يتعلق به تعالى هذا صحتي بانك البقن فان اوجب ههنا
 بانه لعله كان في اوائل حاله كمال هذا في الكوكب ثم للمفرغ للشمس ثم رجع عن كمالها
 وعلينا بعد تفرغ علم بل من بركات علمه وعلومه سائر الواسل فكذلك محو له ههنا كذا
 هذا اذا كان الفاعلون بالانعدام غير محو له المحو صون على محو له في قوتهم ذلك
 في حق موسى عليهم كذا الجبسون واما اذا كانوا هم محو له فيلزم من في كفاين
 بانه كان في اوائل حاله فلا بد عليهم خلاف ما قالوا في موضع آخر وكذا اذا كان
 ممن لم يمتنع على محو له في قوتهم ذلك بل وافقهم علام الاستدلال الا على
 المنع عليهم **ول** بل معان ثباتها ما ذكر في مشكوكه الانوار والعرف مع التا
 والثالث ان وجود الممكنات في التا مسلم كذا مضمحل عند وجود الواجب مثل
 نور السراج عند اشتراق الشمس فانه عند اشتراقها لا ينتفي ولا ينقطع نور السراج لكنه
 لا يظهر ويضمحل في الثالث منه مثل سراج بغيره كسبه الظمان ما هي ذكره
 المستدل بكون اربعة معان **ول** لا شرف امرأة له وما يتوهم ان امرأة مرتبة
 وانما هي لودية جوانبها وعدم ارتباط الصور في جميع اجزاها حقيقة لاختلاف وضعها
 بالنسبة الى الراي وعدم صفاتها كما هي وبالعرض لو احاطت امرأة جميع جوانبها
 وارسم الصور في جميع اواضعها الشاع من جميع اجزاها واشتد صفاءها كما حصل
 العلم بان هناك امرأة الا بصورة لبعض ضاها كما في التمثيل فان الواجب على محيطه
 ولا يجوز ان لا يسم من صورة ولا يتكس منه شعاع بل لا يجوز له ايضا ولا ارتباط ولا
 انعكاس ايضا واصفى في غايه الصفات بل اعلى من ان ينسب اليه الصفات ويجوز
 وعدمها ايضا وهذا يعرف بالنسبة الى بعض الافهام الكماله القاهرة لانه
 الخاسرة ولا الكماله القاهرة وسابق ما نقله من مشكوكه الانوار والوجود
 سقم ايضا اي كالتور الى الشئ في ذاته والى من غيره واما الوجود
 من غيره موجود مستقرا لا قوام له سقم بل اذا اعتبر في ذاته فهو من حيث ذاته عدم
 محض وانما هو وجود من حيث نسبة الى غيره وذلك ليس بموجود حقيقي كما عرفت
 في مثال استعارة الثوب والنقي والموجود الحق هو له كما ان النور الحق
 هو له ولا حق ما نقله لصور الا كذا كذا فان كل شئ سواء اذا اعتبر ذاته من حيث
 ذاته فهو عدم محض فاذا اعتبر من الوجه الذي يسرى اليه الوجود من الاول راى موجودا
 فكل شئ وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار

وجه له موجود فاذا لا موجود الاله ووجه فاذا كل شئ ما كذا وجه **ول**
 وبوبه هذا الاحتمال الى الاحتمال الاخر ووجه تايد القول المذكور انه لو كان اعتبارا
 هو عدم الوقوع فقط لوجب ان يقولوا لا حارث الدالة في بلا واسطه وعلى العبر
 ولو كان هو الامتناع معطى لكان الواسط اكثر لوجب ان لا يقول بلا واسطه
 وقد استدل على امتناعها به كلفظ الامتناع مركبا بل يقول وقد استدل على الظاهر
 وايضا لو كان اعتبارا له هو الامتناع فقط لوجب ان يذكر حال الدليل العقلي بالنسبة
 الى عدم الحصول له وقد اورد لم يوجد في القول والاحارث الدالة على عدم
 فالاحسن انه مركب وتبين الامتناع وان كان دليلا لعدم الوقوع ايضا ويصح
 جعل الاستدلال المذكور دليلا للمعنى المذكور وان كان مركبا وان كان المعنى
 عدم الوقوع فقط انما كان يصحح ان يقول وقد استدل على بالضمير سواء كان
 اعتبارا له بقوله ذلك هو عدم الوقوع معطى او الامتناع معطى او مجموعهما فله
 خاصا بالامتناع تعذر نفى حكمهم بهذا العنوان وقصد بهم ذلك بالذات لا لعدم اتصال
 والاحصا في الواقع فان ضعف كذا التوسط بالا جنبى على احتمال كون
 اعتبارا له هو عدم الوقوع كما قصد عدم الوقوع كونه يتوجه كونه موضع الضمار
 وجواز قصد المركب لا يفر لانه امسط وان اندفع كذا النقص والضمير كليهما
 وكان الاستدلال سهما على تقدير عدمه ولا يفر في دلالة القول المذكور **ثالث**
 ما عرفناك حق معرفتك فاما الحديث نفى كبرية الخاصة من المحرفة كما او كينا لا نفى مطلق
 كبرية او خصوص كنه كما قد تقول حق معرفتك فحوز ان يكون المنفى مرتبة من غيرها
 فقط فلا يدل على نفى كبرية مطلقا كما لا يدل ما عدا ذلك وما ذكرناك ما ذكرناك
 على سلب العبادة والذكر والشكر مطلقا صحيح ان يكون مثل الاطمين البسط
 لا بهرهم على السلام ومثل ما قال صلى الله عليه وسلم لا اعمى لنا عليك **ثالث**
 فانكم لم تقدروا قدره بهذا الخلف فاسبقه فان الامور به والمسمى كونه ان
 من الافعال لا اختياره والامور كونه لا لا يطاق وانهم عنها فاسنهن عن
 التفكير كيف جامع عدم القدرة التاويل في احد الطرفين في كل شئ زار ما
 ورا لا فكر کردن شرط را هست ولى در ذات او محض كنه است بود در
 ذات او اندیشه باطل محال محض وان يحصل حاصل بغيره من هذا ان عدم القدرة
 لا استحالة يحصل حاصل فلا يدل الحديث على عدم الوقوع لهذا الاحتمال **قوله**

وبالوضوح لم يعلم من الصلاة والعقل دخول وقت الصلوة لوجوبها واليقظة ايضا
مصلحة الاستدلال من احكام الارض على وجوده ووجوبه وسائر صفاته لو سلمت
لا بد من ما ذكرنا لان مرادنا ان الآية لا يدل على وجوب النظر فيها ذكرنا بالتفصيل
لانه لا يحصل التفصيل من النظر بل كما لا يثبت وجوده تعالى بالشرع لان ثبوت الشرع
سوف يحاقر رواعي العلم بوجوده تعالى فكذلك النظر لا يثبت لذلك بالشرع اذا كان
وجوب النظر مما سوف عليه النظر والنظر مما سوف عليه معرفة وجوده تعالى كما هو مقتضى
كونه تاما مورا به صليما اما ان لا يجب العقل في عدم وجوبه اما بغيره وجوده
تعالى وعدم حاجته الى النظر او لكونه مع نظريته وحاشا له ان يحل بغيره الشرع واجبا
من وجوب الزكوة والحج ودين كسب المال فان المال موقوف عليه ولم يرد بغيره كسب
المال فعلى اي حال سوى الوجوب بالعقل فالمر بالانظر يكون عقلا او امر بالتفصيل حاصل
بل ثبوت القدرة ايضا مما سوف عليه ثبوت الشرع لان ثبوت الشرع سوف على ثبوت
النبوة وهي على المحجوة وهي على عموم القدرة اي علم كل منهما على علم الآخر وسبحي
في الشرع **قوله** والامر بهذا الوجوب في هذا يدل على ان الحد كسب العقل للتبسيم
دلالة الآيتين السالفتين على الوجوب بسبب ان كونه الامور مورا بها
او المذهب ولكن اول الكلام حيث اعلم ان التعليل وادروا والواو العاطف عطفه
على الدليل السابق يدل على انه دليل براسه وكذا آخيه يدل على ان الحكم بان النظر
واجب للمعتمد على تركه وهذا كاف في مطلب التثبت بعد اثبات مطلب هذا الى
اقام دليل لا محقق في نفسه للمطو وغيره به لا يجعل الا في دليل آخر بل يكون الدليل
هو هذا لا غير نعم لو اقبل مقدرته دليل في هذا بدون توسطه مدعى المكان وجه
فتأمل **قال الله** وهو مبنى على التثنية في قولهم شكر كنتم واجب لاني قولهم مودعة
الواجب المطلق واجب لان كلا الطرفين اخذوا في دليلهم وان منعوا ايضا
فمنه ترك قول لا ونعنا ثم اعلم ان محل النزاع هو الحسن والبيح بمعنى ان يستحق فاعلا كسب
او الذم عاجلا والرتاب العقاب اجلا لا بمعنى صفه الكمال والعقل لا بمعنى كونه
للمصالح في نفسه لانه فان الحسن والبيح من مذهب معين مما يقول به الاشاعرة ايضا
وان العقل حكم مورا به وسبحي هذا في الشرع لكونه مراد من قوله ان هذا من المعنيين
فليس الجواب ما ذكره الشرع من ان الحسن والبيح العقليتين بطاعة مبيات
بل الجواب عدم تبسيم ان شكر كنتم حسن باحد المعنيين الاخرين ان صح وكان

على لا يمنع بل منع استدلالها بالوجوب استنساخه فانه مما عمل به فان الظاهر
الكمال استنساخه كمدح عاجلا والرتاب اجلا فبعد قبول انه صفه الكمال منع الاستدلال
انما كونه لا يحل عن خبره **قوله** نحن نخرج في سعي الكلام في انهم لم يجعلوا هذا وجبا
آخيه فانه ان كان مدعى الاشاعرة بسيطا وهو الوجوب بالشرع لا يصح هذا دليل
لانهم اكدوا لان سلب الوجوب العقلي لا يثبت الوجوب الشرعي ولا يجوز لانه
لا يثبت علم جعلوه وجها وان كان مدعا بهم مركبا لا يكون شئ من دليلهم مثبتا
مدعا بهم تاما بل كل دليل مثبت جوهرا غير ما اشبه الآخيه فكيف يكون المحجوز دليل واحد
فان جعلوا كل واحد وجها في فحائية توجيه كلامهم ان مدعا بهم بسيط فالوجه الاول
مثبت له كما ذكرنا والوجه الثاني ايضا مثبت بضم ان اصل الوجوب بسيط ومما لا
فيه من الفرقين بل الفرق الاساسي وانما خلا فيها في انه بالشرع او بالعقل وكذا
مسلم علمنا ان كونه بالعقل مثبت كونه بالشرع وكون مدعا بهم بهما اثبات كون
الوجوب شرعا مطلقا لا يثبت في نفى الوجوب العقلي ايضا عايناه ان ليس مطلب جهنا وعلى
تقدير كون مدعا بهم مركبا ايضا وان كان يتم هذا الوجه كما ذكرنا لكن لا سم الوجه الاول
فالواجب ان يحكم على ان مدعا بهم بسيط لتمام الوجهان ثم لو وجبه دليلي المعزلة
عن هذا الوجه بان يكون مدعا بهم ايضا بسيطا وهو الوجوب بالعقل يكون
حاصل مذهب الفرقين هو الاحتمال الرابع الذي حكم بانه نزاع لفظي والاحسن ان يحل
مدعى المعزلة مركبا ويجعل مجموع الدليلين دليل واحد كما هو بوضوح عبارة التجويد
ولا سلم انهما دليلان فليكن ما حمل على شارحه ويجعل مدعى الاشاعرة بسيطا ويجعل
الدليلان انما كونه كل منهما دليل براسه كما بينا **قوله** غير جائز عقلا ليس
هذا هو القبح العقلي فلا يمتزج انه الزام بل هو استحقاق عقلي **قوله** فانه مشبه
لا حظه فيه لو سلم سعي الحظ المحيل الغير المعقد ورأيت كذا كونه فائدة مثل
فائدة دواء التبشيع مع ان الحظ يجبر ايضا قد يحصل لبعض العباد كما قال
صلعم ارحمني يا بلال فالا مر لهذا حصل ولم يحصل ولا قالوا الشكر نعمه اخرى
سبحي شكرا في الشكر وهكذا مستندنا طبعنا **قوله** ولا استقلال للعقل
هذا القدر لا يكفي للمستدل نعم هذا يكفي اذا كان الجواب مانعا في مقابلة استدلال
المعزلة على الوجوب العقلي مدعا بان فائدة الشكر في الامانة ومعنى الوجوب
العقلي هو الحسن الذاتي الذي حكم به العقل اذا اطلع عليه سواء اطلع بالفعل او اطلع

وسواء كان من حيث ذاته او صفة صفة او اضافية فالمعزلة حكيم اجمالا ونحوها
واذ بان لكل فعل حسنا او قبيحا وليست دون على هذا الاجمال فينتج المنع
في ملامتهم اذا هو بان فائدة في الاطراف خصوصا والافعال والواقع انه
لم يقولوا بهنا ولم ينسب اليهم هذه المقدمة فهذا المنع مثل المنع السابق
بلا واسطة **قوله** ولانه تعرف عطف على ولاية كما استلزام **قوله** والمنع
بهنا كل من ان اعتقاده مصيب كفي واحتمال الخطا في نفس الامر لا مدح
ومنها ان المراد بالتعديب المنفي هو التعديب الديني او بالرسول هو العقل
او العلم لا شر اكهما في الهداية ومنها ان الفائدة هي نفس الشكر لانه يعرف بوجه
اليه تعالى واشتغال به تعالى لا الفائدة اخرى ومنها ان عدم استقلال العقل كمال الفائدة
م لان الشواهد والاعراض واجبة عندنا عقلا كسائر الاشياء ولا تصور ذلك بالاستقلال
بامر الاطراف اجمالا وفيه بعد من البقايا **قوله** فليطلب كمال معرفته ليس
الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوب بل الامتناع منه ما لم يحك عليه وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فلينبئ
ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا وليس من
تكليف الغافل المستحق استحيائه لانه تكليف من لم يصح مخاطب او لم يقبل انه
الكم تكليف بكذا وهذا ما هم قد خوطبوا به التكليف الا يرى ان الكفار مكلفون
بالايمان اجمالا وبهذا المحل ايضا يدفع الاشكال عن المعزلة ولكن يبقى
ان التكليف قبل اخبار النبي في ذلك الوقت غافل نعم اذا التزم ان الوجوب
والتكليف حين الاخبار لا يبقى شيء **قوله** وهو المعتمد كون هذا المكلف
معتمدا لان فيه اجماعا وهو من اقوى الحجج **قوله** لان الاجماع في الجمال
انه يكون النظر على ما ذكره الشئ مقدمة الواجب مطلقا فان الواجب
المطلق على ما ذكره هو العبادة والمعرفة مقدمة لها والنظر مقدمة للمعرفة محتاج في
حكم بان مقدمة الواجب مطلقا واجب عليه على تميم ما في المقدمة من العزب
والبعيد وفي الواجب من الواجب المحرر لوجوبه واللازم لمقدمة وعلى اتي حال
فليتوقف مجال خلاف ما في شرح التجريد ويرد عليه على دليل المعزلة ايضا لانهم
اوجبوا شكرهم والمعرفة مقدمة له والنظر مقدمة لها **قوله** فاطلقت على هذا
اشير الى ابرادات بعضها محاب بعضها غير محاب منها انها لم لا كفي للعبادة

المعزلة

المعزلة المتقدمة على النظر لان كل مطلوب مشغور به اولاهي سلمه بالتعليم كما تراه
الملاحظة او بالالهام كما تراه البراهمة او بالتدقيق كما تراه الصوفية وهذا هو ما ذكره
الشئ قوله فان قلت قد ذهب بعض المتأخرين او مشتمل عليه منها لانهم ان مقدمة الواجب
المطلق واجب وهذا ان يرد ان على دليل المعزلة ايضا وشرح التجريد او ردنا فيها
في عدد اختصاص بمبدأ الدليل مع انه اورد على دليل المعزلة ايضا سابقا ومنها
ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان الاجاب اما للعارف وهو تخصيص يحصل
اول غيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرف كيف يعلم بكلمة تعالى اياه وهو ايضا بط
واح بان الغافل من لا يصح له التكليف او لم يقبل انك مكلف والظاهر ان هذا لا يرد
سوجه على المعزلة ايضا فانه لا فرق في العمل بمقتضى في احتياجه تصور الى تصور فاعلم
ومنعوله والمنصاف اليه كمنه غايته انه يلزم على الاشاعة من وجهين فاعلم
وخصوصا اذا كان المتفعل تامورا بغيره وايضا انه معارضة ولكن شرع التجريد
اورد في عدد ابرادات لا بطريق المعارضة والخاصة بمبدأ الدليل منها منع وقوع
الاجماع عا وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وتقررا بنبي صلى الله عليه وآله
وسلم والصحابة السوام على ايمانهم وهم الاكثر من في كل عصر مع علمهم بعدم علمهم
بل لم يتصوروا انهم لم يعلموا الذات والصفات ايضا وحاصل هذا البراد هو
حاصل قول الشرح فيما بعد فان قلت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه
والتابعين حج وجوابه هو جوابه والظاهر ان هذا بغير معارضة وانه يرد على المعزلة ايضا
ومنها البراد بطريق معارضة وهو وجوده ثلثة اولها انه بدعة اذ لم ينقل عن النبي
الاشتغال بالنظر فيما ذكره ولم يتواتر لوصد رواتر لكثرة الدواعي واجيب بمنع عدم
الاشتغال بعدم السواتر بل تواتر انهم كانوا يجتنبون عدم دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق
بهما والقرآن مكتومته وهن ما يذكر في كتب الطلام الا فطرة من تحريظ الكبار
الكرم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتجريد الاصطلاحات وتقررا كذا هب وترتيب
المسائل وتفصيل الدلائل والحصول السؤال والجواب ولم يبالوا في تطويل
الدليل والاذناب لاختصاصهم بصفا النفوس وقوة الاذنان وحدة
الترائح وشاهدة الوحي مقتضيه لصفان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من
مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم عيسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين
مع قلة المعاندن وايضا لم يكن الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث

كل حين فاجتمع بالمدح كل ما حدث في الاغصان فاجتمع في زماننا الى ترويض
علم الكلام كحفظ العقائد ودفع الشبهة كما لم يدور في الفقه والدين والقسا ارباعا
وابوابا وفصولا ثم ان كان الاستغفار به بدعة فبدعة حسنة كالتمسك بها من الناس
انهم من اجل كمالها في مسئلة العذر وروى انه عم في حجة اصحابه فراهم سلكون
في العذر فغضب حتى احمر وجهه وقال انما يهلك من كان ملككم فوضعهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخرجوا احد ابراهيم او تال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا تسك
ان النظر جليل فكون منها علة لا واجبا واجبا بان ذلك النهي الوارد عن الجدل
انما هو حيث كان الجدل معتقدا وليا كما يتلوه الشبهان الفاسدة لروى الى
راء الباطلة ودفع العقائد الحق واراء الباطلة في صورة الحق بالتبليس والنسب
كما قال له تعا وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق قال بل هم قوم خصمون وقال
تعا ومن يجادل في لهو غير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منها علة واما الجدل
بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمأمور به تعا وجادلهم بالتي هي احسن
وقال ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول ابن الزبوني
وعلى كرم له وجهه للقدرى مشهور روى تماثيل النكم ومانع من دون له
فكتب جهنم قال عبد الله بن الزبوني قد عذبت المملكة واليهج اقرتهم يعزبون
فقال عليه السلام ما اجعلك ملك من قومك انما علم ان ما لا يعقل وروى
ان شخصا قال اني املك وكاتبة وسكناتي وطلافي زوجتي وعيتي انتي
فقال على كرم له وجهه املكها دون له او مع له فان قلب المملكة دون له
فقد اثبت دون له مالكا وان قلب المملكة مع له فقد اثبت له بشرى وانيه النظر
غير الجدل وقد مدحه له تعا بقوله وسعك دون في خلق السموات والارض ربنا فخلص
هنا باطلا المعارضة الثالثة عليكم بدين العبيد ولا تسك تعقيد اجيب بانه لم يثبت
صحة ولم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري حين
قال عمر بن عبد العزيز ان من الكفر والايان منزلة من كفر لثمن فقال
هو زنا قال له تعا هو الذي خلقكم منكم كافر وملككم مؤمن فلم يجعل له تعا عبادة
الا الكافر والكافر من جعل قوكم مسمع سفيان فقال عليكم بدين العبيد وان صحت
فانكروا به السوء في الله تعا فما قضاه واصفاه لا انهم عن النظر لم يجر آحاد
لا يخاص الوطاع هذه كلها في شرح التبرير بعضها بعبارة وبعضها بامثلة

وايه يلزم ان يكون العلم البرهان منها علة وايه يلزم ان يكون الواجب هو التعليل
على التقدير لا يوجد العقل الاول فاعلم ان هذه المعارضات ايضا لا احصا صحتها
باعتدال لا شاعرة ولست لنا علة بانه كسف عنع من منع عن علم الكلام وشي
واحد في الفوق الناجية والها كالمؤثر فيها انما هو كما قررنا حسب المعاد الكافيل
علم الكلام لبيان اصولها وفروعها والعارق المعبر سها هو كسف لا ومختار له تابون
في الفروع الخفي وان معي بعضا ويسمون بالخفي في الشفر بل ولم يجعلهم
ملك التبعية من الناحية فالتوجه الى ما هو اصل في النجاة كسف يكون منها علة وعلم
الفروع تفصيل مقصود لغيره وهو العمل والعمل فروع العقائد فالفقه فروع الفروع
قال اذ لا شيء من الواحيت مستند طبيعي كسفي بذكره عن ذكرنا في
الوجوه والشعوب ادعا بان الخفاء كان في هذا المش فقط و**قال** **قال**
من عرى فاعل بقدرى والاخر اظعطف على ما يحكم اى على الحزم والسعادة عطف
على الاخر اظعطف على النسيب والسعادة يكون عطف على من عرى **قال**
انهم كلفوا النظر ان كلف ارجاعا للتعبير مستمكن على احد واما احتمال نقل احدهم عن
سواهم من الصحابة فبعيد **قال** غاية الامر انهم اى المؤمنين الذين لم ياتهم
النبى هم ولا الصحابة ولا التابعون فيكونون في التبعية وتبعهم الى ابن يذهب ما استغنى
عن النظر بركة الصحبة كذرة غير مسلم بل غير واقع بل هو اقل مسئلة فالوجه ان مسكوب
امور احدها امر النبى هم فكون معلية الصحابة لو وقع وثانيها تعليم الصحابة ومعلمهم
هو التابعى وثالثها تعليم التابعى ومعلمهم هو تبعهم فاستغنى كل معلية انما يكون
عن تعليم معلية وببركة صحبة معلية فتوزب الزمان المموت بالنسبة الى زمانه صلح
مصحف في الطوائف الثلث لكن على تفاوت كما قال خير العزون قرينة بحيث
لان جماعة واحدة ادر كنت صحيحة ثلث واستغنت وكان السؤال لعدم تعليمهم
فقط فبين زمانه وجود كل معلم ومعلم الى دو من زمانى رياستهم وهديتهم
فاما وغير لازم كالمعارضة **قال** قال لا عرابه لم استشهدا ولتعليم فان
الاعراب علم الاستدلال من سماء ذات ابراهيم على وجود اللطف تحية وشهادة
والله عليه بدلالة البعرة على البعرة واخر الاقدام على كسيف هذا اذا كان فسيار
ذات ابراهيم من قول الاعراب كسفي ان الكلام كان في امر النبى صلحهم
وامتثال بالعلم من الاول وقول الاعراب لا كسفي وان لم يكن من قول الاعراب فتعوله

استشهاد في العلم الاجمالي بالادلة وكيفية الاستقناء بسببه عن التفصيل
قال في المواضع في جواب لا يراود بان النبي صلى الله عليه وآله كانوا يقولون
العوام على ما علمهم بان العوام لا يعرفون الدلائل فلما كانوا يقولون
الادلة اجمالا قالوا لا اعلم بانهم قد علموا تدل على البعير واثر الاقدام على المسير
فساء ذات الابراج وارفع ذات فيج امانا تدلان على اللطف المحر
فهذا الكلام ايضا كمثل الوجهين بان يكون من التعليم فكون فساء ذات
ابراج اجمالا في كلام الاعراب فينبغي ما سبق ايضا لانه لا كلام في صحته
وكان الكلام في امرهم وان يكون من العلم وتمثيلا في الاستقناء باجمال الادلة
وعبارته شرح التجريد واجب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال
الاعراب اجمالا وهذا ايضا محتمل في الايات والاحاديث الدالة على الاستدلال
الاجمالي اكثر من ان يحصى كونه على افلا سطرون الى الابد كيف خلقت والى
السماء كيف رفعتهم واخر ايتهم ما تنون افر ايتهم ما تحنون افر ايتهم مما الذي
تشربون افر ايتهم النار التي توردون وآتاهم الارض الممتدة وآتاهم الليل واليوم
لهم انما جعلنا ذريتهم الى غير ذلك ولكن سعى الكلام في ان ما علمهم في
اول الامر وارسلهم على حالهم مع علمهم بانهم لم يستدلوا في ذلك الا بالاجمال
ولا تفصيلا هو مؤمن لقولهم بانهم مؤمنون وهذه مرتبة من مراتب الايمان
متخفف مراتب الايمان باحلاف احوال سخا ص المؤمنين موسع في الايمان
او هو كافر لكنه معذور في ذلك الآن موصوف في احوال الحكم الكون على
الحال **قال الشافعي** قال بعض العارفين في نقل عن الامام الرازي انه قال دخلت
مجلس سلطان محمد خوارزم شاه فرايت في مجلسه رجلا غالبا يظهر منه اثر الغلبة
وما كنت رايت قط قطره من هو سلطان الوفاء وبرهان الاولياء الشيخ محمد بن
الكبرى قدس سره فسئل يا شيخ بم عرفت ربك قال بالواردات التي عرفت
عن ادراكها عقول المتكلمين فكنت وما قدرت على التكلم ولكن خطرت على اني
يعلم الشيخ اني اقول اربع الاف دليل في معرفة الحق وتوجيهه فتقرس قدس سره
بنور الولاية بخاطر في فقال ان ابري من عالم علمه بربوبه آلاف دليل فسقطت
على قدمه وباعته فقال قدس سره خذ اراي انك اتوان شياخت كبري عرفت ربي
بري لا ترى الشمس بنور السراج بل ترى الشمس بالنس **قال الشافعي** عرفت

بنقض العوام **قال الشافعي** ان نقض العمدة بصورة وجهين الاول ان يزعم على امره
ثم يظهر ان تلك الفائدة لا ترتب عليه او نقضه انفع منفع العزم عليه
عنه والثاني ان يزعم على امره وجهه بلا ملاحظة فائدة او مع ملاحظة فائدة منه
ثم يفسح العزم عنه لا عن شيء ولا عن علم بعدم ترتب تلك الفائدة المحذورة
والنظر ان المراد ههنا هو هذا الثاني اذ لا يظهر له سبب مما يبعد عنه سبب في عالم
الكون والفاد واما الاول فالصحيح انه لا يعدم مرتبة الفائدة المطلوبة او يخرج
النقض والحصول الفائدة بدون معنى كل منها سبب ظاهري ثم فسح العزم
على نفس الفائدة المطلوبة اذا كانت مما يتجدد ويمكن حصولها متجددة
لقد هو من العلم التام فانه مما يتعلق به الطلب في وقت ولا يتعلق في وقت
آخ فلا عن سبب **قال الشافعي** بل قول الواجب فائدة هذا الاثر هو العلم
بمقتولهم بان مقتولهم هذا لان مدار الايراد على الاولية بل على اصل الوجوب
بل الايراد على الاولية هو الايراد على مقتضى الثاني **قال الشافعي** معارضة كمثل
لا يقال معارضة كمثل ههنا ليس على الاصل ملاح المحر في المعارضة كمثل فان
المعترضة في الاصل ملاح هو الاستدلال بالدليل المذكور في الاصل بعينه على بعض
ذلك المعترضة المذكور وههنا استدلال بعض المعدمات المذكورة
وهو معترضة معترضة اخرى الدليل المذكور في الدوام والتسوية وبطلانها على بعض ذلك
المعترضة لاننا نقول معنى الاستدلال بما ذكر بعينه على بعض المعترضة لاننا في المعترضة
في الكبرى بل كبري كخالف لينتج ذلك الدليل بعض ذلك الحكم المذكور
على موضوعه وههنا كذلك فانه في الاصل استدلال به كون القصد مما سوف
على العمل الاختياري الواجب على وجوبه بفهم ان الموضوع عليه الواجب واجب
وفي المعارضة من كونه كذلك على انه ليس بواجب بفهم انه لو كان واجبا لكان
هو ايضا اختياريا واجبا سوف هذا القصد ايضا الى القصد وهكذا الى في الدليل
قال الشافعي خلافا لكونه خلافا لطلالان الط في كل نفي واراد على معصيان شئ
منه وان بعد القيد بمعنى القيد الاخير والعقد الاخير ههنا هو يسمى قصدا فنعني هذا
في الاحتمال الاول وفي الثاني في الاخرية والصدور بالاختيار فقط ويسمى القصد
ما هو **قال الشافعي** وبطلانها عطف على التوجه **قال الشافعي** فكون معارضة اي على تعذر
التوجه فكون متعلقا ومتفرعا على المنفي **قال الشافعي** او منعها عطف على ابطالها

الاختيارية او الموقوفة قول البعض والافيشكل قول الموقوفة فيها مثل
الافعال الاختيارية بل هذا الشكوت ايضه مشكل واعلم ان الفرق بين الشهوة
والارادة المذكور في كلام السد قدس سره نقلة هناك ثم حكم
في حاشية اخرى بان معنى مقابلة الارادة للشوق ايجبه التوقف
ان يكون اختيارية ثم استشكل بانه يلزم التساوي فيكونا مخلص
عن لزوم التساوي لكن يشكل امر الموقوفة والفرق وليس مثل الموقوفة
التي يقولها الاشاعرة مع قولهم بان افعال العباد كلها صادرة
عن الله تعالى لانها مقارنة بامارة العبد وقدرته وان لم يكن القدرة
مؤثرة وسببي بعض تفصيله قال في الحاشية لم يعرف الشوق الذي
هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفعولة في دواء البشع
ثم قال في الاستدلال قدس سره في اوائل حواشيه شرح التجرد ان الشهوة
مبطل جلي غير مقدر للبشر خلاف الارادة وكذا النفقة حاله جليبه
غير مقدر بخلاف الكراهية وقد شمس الانسان ما لا يريد به بل يشتهي
كالمذات المحرمة عند الزناد وقد يرد بالاشتراك بل يشترط كشر
الله والامر عند كبريائه ولذا كذا قالوا ارادة المعاصي مما يؤخذ عليها
دون شهوتها وكراهية الطاعات الشاقة مما يؤخذ دون النفقة عنها انتهى
ثم قال وكلام الشبهة مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للارادة
مكن ان يكون كسب الشدة والضعف بان يشد الشوق فيبصر اجاعا وقد صرح
بذلك بهنيد وفي هذا المقام كذا نفيس حزنه في شرح الهياكل فصرح
اليه انتهى فتقوله في الاصل وكلام الفارق بناء على اشارة الى البحث النفيس
او معناه انه مبني على هذا وهذا غير لازم في جميع الافعال فيكون في الكلام
تقدير على اي حال يكون ما نقل من شرح الهياكل بانه وبفصيلة واعلم
ان اصل الارادة المذكور في كلام السد قدس سره بعد اثبات الفرق في
الدواء البشع وتترك كل التمهيات حرة او حياء او حمية قال ومن
ههنا يظهر ان الارادة والكراهية لا يحسبونها سبوسا بالشوق بل
قد يرتبان على اعتقاد النفع والفرق غير توسط شوق هناك فلما يكون
الارادة المذكورة مبادي لكل فعل اختياري قال شارح التجريد بالقول

بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على اللعب وقال الشان مثل ذلك
انما كلامه منتهى الخطابة مع ان الغلبة في جزم المنع انتهى والاسلم في جواب
دليل مغايرة ان يقال ان كسب الارادة بدون الشوق في كل الدواعي
البشع مبطل كون الشوق موقفا عليه وكون المبادي اربعة وان كسب الشوق
معها لم يثبت مغايرة ولا يكون مبادي اربعة فعلى اي تقدير لا يتم الدليل
واما اثبات الشوق الاعم ووحدة مع الارادة او مع مغايرة لها فلا يكون جوابا
عن دليله لان ان يقول مرادى من الشوق هو الخاص بمعنى الشهوة والمغايرة
مغايرة للارادة ويقابلها اي الشهوة بمعنى الميل كذا كذا يقابل النفقة بمعنى
ان الشهوة بالمعنى المذكور يوجد في الامر الملائم والنفقة كذا كذا يوجد في
الامر فمقابل النفقة الشهوة بمعنى ومقابلها الارادة ومقابلها بمعنى
قول فمن لم يجعل العزم غير لازم لا يحسب ان كسب ان يراد من العزم والارادة
ايضه الميل لمطلق الواجب فتقوله سواء كان الميلان اي الميلان كذا كذا
كحت الشوق بعد التعميم **قول** والالم يصح اي ان لم يرد من الشوق
الاعم وكذا ان العزم الاعم بل يرد من كل منها الخاص كانه الميلان في
الشوق وبجانب الرواية في العزم لم يصح الحكم سومس في نفس على هذا
اذا كان المراد من اعم مطلقا هو ما سومس عليه معطو وعبارته في
شرح الهياكل هكذا فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكانه نظر الى ان الشوق
معدود في المبادي فينبغي ان يراد منه الميل لمطلق والالم يكن هو كصوصه
من المبادي في مرون جوعه غير الشوق فقد حصص السوق واحد لميل العزم
بالاخر وقرنه ان لا يكون شئ منها كصوصه مبدأ كما عرفت فلا يزيد المبادي
على الثلاثة انتهى ولم يذكر اعمية احد في حواله الى التفاضل او اراد من الايجاد
الاعم فان الخاص انما كان لا يكون موقفا عليه ووجه آخر للعينية هو ان
يراد من العزم ما بع الرواية وكذا من الشوق او بالعكس مبطلان ايضه
فما ذكره من عدم السومس على شئ منها **قول** بل لها الحكم المحسلي في
ان اخذ في جانب الجواب كان المناسب ان يقول كسب الهياكل المحسلي
وان اخذ في جانب الارادة فالجواب هو ذلك كاف **قول** اطوع
للمسلي في ما قالوا ان المنفرد مع الميل يؤمنه عقده بانه جاد واجر

قول نقل الشئ في حواسي حاشية بمقصود هذا النقل قد قال الشئ
 من انه العلم بمقوله الكلف عند المحققين بان الشئ من المحققين ولم يقبل وانت
 ايضا راض به فكيف خالف المحققين بل ان العلم بكل مقولة به تلك المقولة كما
 نقلت ورغبت وان لم يفر في الايراد على المقولة لان العلم ليس فعلا مطلقا
 فلا يصح تصرف التوليد ايضا فوجه ان المراد من المحققين غير الشئ بل هو محققون
 من المقولة كما هو المناسب في مقام رد تعريف المقولة **قول** لا اشكال في كون
 الشئ جواهر او عرضا اي لا اشكال بحسب التفسيرين الذين فسرها الشئ
 بهما وحاصله سبب انحصار التفسيرين من افاة التصادق بينهما سبب عدم
 منافاة التصادق بين نفس التفسيرين والافهم المنافاة بحسب التفسيرين
 لاستنزام عدم المنافاة مطلقا كلف والمنافاة التي بين المقولات بسبب افاة
 في تصادق الجواهر والعرض لان صدق مفهوم العرض على شئ يستلزم ان يكون
 ذلك الشئ من الاقسام والمقولات المندرجة تحته قال الشئ في حاشية على الخبر
 وما ذكره من ان الشخص النوع له لا يطابق اصول القوم فانهم هم والممكنات
 في المقولات العشرية قال في التعليق الاول لا يستطيع ان يذكر ذلك كاشفا فاجابها
 فليس الممكنات عندهم سمي لا يكون حصة نوعه وان شارج حكم العين
 عن الشئ فكيف في جواب الفرج في هذا الجنس في السعد بالنقطة والوحدة
 فانها ليست اذ اختلفت كت سبي منها لا نقول ان الاعراض موجودة به في
 هذه التسعة بل نرى ان الاجناس العامة من الاعراض موجودة في كل منها فلا يسهل
 السعة والوحدة نقضا على ما او عينا لانها ليستا بحسب فضل عن كونها
 عالين ومندرجين ساكني البلاد وقال فلا يدخل في غرضه ساكنو القرى
 وناروا الصغار في ثالث على الاول كما يظهر لعدم تصادق المقولات ومضافاتها
 ومباينتها بالذات بنا في صدق مفهوم العرض على ما يصدق عليه الجواهر فقول
 انما الاشكال في كونه جواهر او كيف او من مقوله اني كذا ان يعرف عن طاهر
 ايضا فاما من **قول** ذلك عند ما انبأت الوجود للمحمول ليس
 لان يقال ان وجود الموضوع متحد مع ذلك الوجود للمحمول فان معنى
 الحمل لا اتحاد بينهما في الوجود الذي للموضوع بالذات اتحادا بالذات كما
 في حمل الذات او بالعرض كما في حمل العرض والوجود بالذات للعرض ليس

هو وجود موضوعاتها بالذات وان صح ان يكون وجودا بالعرض للموضوع
 كمثل العلم به سببها ان يكون وجود الموضوع بالذات وجودا للمحمول
 بالعرض لكن وجودا بالعرض وهو وجود الموضوعات فانما الوجود بالذات
 للمحمول العرض ليس الا لان محققا عنها وليس موضوعات فان انبأ له
 وكذا جعلوا العدد موضوع علم احسب القسم في حكمه الرابضة القسم من حكمه الباقية
 عن احوال عيان الموجودات على ما هو المشهور مع تفكرهم بان العدد امر اعتباري
 معمول لا بعد في جعله الموجودات الخارجية مع كونه غير موجود بوجوده مثل
 وجود البياض والسواد مثلا فان مراتب الموجودات الخارجية متفاوتة في
 الموجودات اولها مرتبة وجود الواجب فانه وجود خارجي لا يحتاج الى شئ
 وثانيها مرتبة وجود المحسوس كالعقول فانها لا تحتاج الى مادة ومدة وصر
 لكنها تحتاج الى موجد وثالثها مرتبة وجود النفس الناطقة الانسية والفكرية
 فانها لا تحتاج الى خبر ومادة بمعنى الهيولى والموضوع ولكنها تحتاج الى مدة
 ومادة بمعنى المتعلق ورابعها مرتبة وجود الاجسام فانها لا تحتاج الى الوجود
 الى الموضوع كالاغراض لكن تحتاج الى مادة بمعنى الهيولى الى مدة وجيز
 وخامسها مرتبة وجود الاعراض الموجودات اصاله القايمه لموضوعها كالاشياء
 فليكن الانشراحات ايتها الموجودات الخارجية في مرتبة وان لم يكن مثل السواد
 والبياض ثم العرض من بيان مراتب الموجودات التمثيل لا المحر والسه الهادي
قول كما هو المناسب فان المناسب التباين بالمحمول الذي يقول المحم
 وان صح برونه **قول** اسعد منه وتوكلت في المحقول اعلم ان الانتقال
 من المحط المشعوب الى المحقول دفعي والحركة هي الانتقال التدريجي في المحقول
 وتوكلت في المحقول لا يكون عطفيا تفسير القول انتقلت لان مبدأ الحركة ليس
 نفس المحط المشعوب بل هو المحقول لا قبل بعد الانتقال من المحط فانتقل اليه
 بقوله هذا الانتقال ليس هو الانتقال المذكور حركيا ومبدأ المحط بل هو الانتقال الذي
 سماه بركه ومبدأ المحقول لا قبل ان يقال بغيره مبدأ المحط في ملاحظته
 والعرض محسوس ليس باليه مبدأ الانتقال وهو وجه جعل المحط مبدأ الحركة في المحقول
 على ما قالوا ان مبدأ الاول في شئ من شئ فان شئ في شئ هو المحط المشعوب

وتعوض نسبة الموضوعات اليها بالعرض
 او بالعكس ويعض بحكم بانها
 محتاجة في الوجود **قول** فان فهم

وعلى تقدير جعل مبدأ الحركة الاولى لا يصح ان يصفى عطفها بتفسير بالان ذلك الانتقال
من الحركة المذكورة والاستناد به على حواشي حاشية المطالع الاسفلين
من الخط الى المعقولات ومن المبادئ الى الخط الى الدنى فلا يكون في الايضاح محل
الاسفلين المذكورين حيث قال قدس سره فذهب المحققون الى ان العقل
المتوسط بين المعقولات والمجهرات في الاستحصال هو مجموع الاسفلين فهو
الفكر الى مجموع المعقولات في المعقولات مطلقا وكونه في المبادئ المناسبة
والاصول ان في حصيل الخط المشعوب من المبادئ يحصل اربع اسفالات احدها
من الخط الى المعقولات وهذا دفعي وثانيها انتقال فيما بين المعقولات الى ان
حصيل المبادئ وهذا ترتيب في ثنائيات الانتقال في المبادئ بالترتيب وهذا ايضا
ترتيب ورابعها الانتقال من المبادئ الى الخط وهذا ايضا دفعي فالفكر
هو مجموع الثاني والثالث وكذا النظر وقيل النظر هو ملاحظة المعقولات في ضمن
الانتقال وقد يطلق الفكر على الحركة في المعقولات اي كون كانت في مطلق
على الحركة الاولى فقط قال قدس سره وهذا هو الفكر الذي باراه احد سبب
فانه الانتقال من المبادئ الى المطالب وبما يلزم على الذي هو الانتقال
من المطالب الى المبادئ وان كان ترتيبها ملائمة تقابل الصاعدة والنهارة
ثم قال قدس سره والمفهوم المحسوس بحسب المفهوم عاقل التفكير اي من كان
اذا اعتبر في مفهومه الحركة وفي مفهوم المحسوس عدمها واما بحسب الوجود بالنسبة
الى شئ معين فلا كمال مع مجموع الحركات وكما مع المعنى الاول والثالث انتهى
والمراد من المعنى الاول ههنا هو الثاني المنقول قوله وقد يطلق الفكر الثالث
المنقول ههنا هو الثالث هناك مجموع الحركات ههنا المذكور اولادها
ثانيا **جواب** معقول في اي معنى تقرر ان افراد المعقولات في الحركة كانت يكون
غير متناهية وكذا ان يكون بالقوة تقول ان كمالها ليس بطلان لان المعقولات
انها وقع الانتقال فيها متناهية البتة متناهية بحسب ان الناظرين
قربا وبعدا والقريب قريب الى البعيد قريب الى البعد متناهية فان
الحس قريب الى القوة العدسة الغنية عن الفكر بالكلية فمع من هو قريب من
الحس مبادئ الخط سريرا وان كان معقولات كثيرة مثاله ان من كان مما
رسمه كتاب كثر كثر كل مسئلة طلبية من سريرا لا طلاء على الجواب وفصوله

وموضع ما يطلب منه بدونه ترو وطوبى لمحقق عن قصد اوراق ومن لم يارسه
فيترد كثيرا ولا يجد ان وجد قايما بعد تقدير اوراق كثيرة في مدة طويلة
بل في كتاب صغير ايضا قال في شرح المطالع قال قدس سره وسأله ان اول
مراتب الانسان في ادراكه ليس ملامه درجة التعليم وح لا فكره بنفس
ثم يتردد الى ان يعلم بعض الاشياء تفكيرا ويندرج في ذلك الى ان يعلم الكل
فكره بمرحلة بعض الاشياء بالحدس وتكثر ذلك في التدرج الى ان يعلم
الاشياء كلها حدسه وهي مرتبة العود العكس فلا خلاف بالعدد والكثرة
مشتركة من الحدس والعقد دون الاصل بالسرعة والبطء فانه محض عاقله
الحركة والاستناد بعد هذا الكلام في حواشيه هناك واعلم ان قولهم يكون افراد
المعقولات بالقوة في اثناء الحركة ان كان من جهة عدم تنافس افراد المعقولات فلا يلزم
التحصن بالغير متناهية من الحركات لا يكون كونها بالعلم كحاشية مع قطع النظر
عن البحث الاول فان المحقق ان سؤل القول يكونها بالقوة كان للقول
بعد تنافس افراد المعقولات فاذا التزمنا حواشيه افراد المعقولات ملتزم جواز
كونها بالفعل ايضا لعدم لزوم الفهم كونه نعم لو كان له دليل آخر
يكون كحاشية **جواب** لكن هذا الاستدلال لا يفهم من هذا الاستدراك
ان المراد من النقل كونه كحاشية او ايرادا على القول بان العلم من معقولات
الكيف كالقول السابق عن الشيخ والحاشية ان النقل تقريبي ليس المراد به
هو القدر في كونه كحاشية كلف ولا يلزم من نفي كون الانتقال فيها كونه نفي
كونها كحاشية لو ثبت ان الانتقال في افراد الكيف منحصر في الحركة **قال** في
في الحواشية كما ثم قال فله واما وجوبه فلهذا كما ذكر في هذا الشرح واما انه
غير متولد فلاستاد جمع الكمال الى ابتداء كما في هذا الشرح ايضا ثم قال ولا يصح هذا
المذهب مع القول باستاد جميع الى له تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وان لا
يحب عن له شئ ولا حاشية انتهى والنسخة التي وصل اليها من الشرح كحاشية
هذا في شئ واحد ان هناك لا يصح على هذا المذهب بل يخطئ على ثنائياتها ان كونه
قادرا مختارا بدون او العطف هناك بان يكون هو قائل على بعض فكون
حاصل المعنى لا يصح على هذا المذهب كونه قادرا مختارا مع القول باستاد جميع الى
كما قرر في الاصل وترك القول بالانفراج هناك ولم يسوفا فانه ثنائياتها

ولا نفياد على انه منسحق فلهذا الكلام كتمل وجهين الاحتمال الاول هو الايراد على مذهب
الامام بان مخالفة هذه الاقوال لا يرد من الاشاعة والاحتمال الثاني هو ان يكون
بيان الامام في كشف ان مخالفة من الامام وغيره فيها افعلى الاول مردان بخلاف
مقترن لانه مذهب آو وصحح السيد حسن بالحدف وتوجه الشك بان الخافاة
من القول بالزوم ومن مذهب الاشعري بعد قبولهما ان مخالفة ايراد عليه متلا حابة
اليه مع ان اثبات الزوم في الجملة في مذهب الاشعري لا يكفي بل يجب اثباته فيما قال
بحوي العادة والامام قال انه بطريق الزوم بل اثبات الواسطة في الاستناد وعدم
القدرة لسه شافي الا كاشنة والوجوب عليه وعلى الاحتمال الثاني يكون ذكر الاستناد
بواسطة وعدم كونه قادرا لبيان مخالفة الاشعري وذكر انه لا يجب على من نفي البيان
مخالفة الفلاسفة وذكر لا وجوب عليه لسان مخالفة المتوالية وكون هذا من الاجران
عطف على وهذا المذهب لا يصح ان يحسب كونه كسب بمعنى تناؤه على ان النسبة
اليه وصل النيات لان هذا المذهب لا يصح اولا يصح هذا المذهب لم يترك هناك بل المذكور
لا يصح كونه قادرا مختارا على هذا المذهب لا على استناد جميع الى السبب ابتداء
عطف قدس سره يعني هذا المذهب مستند عدم استناد الكمالات اليه تعالى ابتداء
وعدم كونه قادرا معنى الاشاعة وكذا يستلزم ان لا يجب على من نفي لاثبات
الواسطة معنى لف الفلاسفة وان لا يجب عليه شي في لف المعترلة فتأمل في ان يكون له
لا يقولون لو وجوب شي على لسه في هذه المسئلة بل يقولون ان المعترلة صادرة عن
فاعل النظر لانه متولد منه وفاعل النظر عندهم هو العبد الا ان يقال امرد انهم ان
قالوا بصدور النظر عنه يقولون بوجوب صدور المعترلة عنه عليه تعالى والامام
مع قوله بصدور النظر عنه تعالى لا يقول بوجوب صدور المعترلة عنه تعالى ثم اجتماع
سلب القدرة عن الواجب تعالى وعدم وجوب شي عنه مع كونه فاعلا بناء
على اثبات الواسطة فان اثبات الواسطة على ما في اثبات مدره تعالى كذا كذا شافي
اثبات الا كاشنة لانه ليس صلا ترا عنه وكذا كذا شافي في الوجوب عليه ثم لا يخفى ان
بطلان اجتماع القول المذكور مع هذا المذهب بنا في الاستدلال على عدم التولد
بالقول المذكور نعم لو قال واما انه غير متولد فلا استناد المذكور لكن الاستناد لا جامع
هذا المذهب لكان خاليا عن مخالفة لكن لا يتم الاستدلال ثم مناقاة الواسطة
لا استناد المذكور محقق بل انهم لم يجزوا في معنى التولد الا الحات العمل الاول على

على الفاعل

على الفاعل صدور العمل لثباته عنه ولا يلزم منه توقف التا على الاول غاية لزومه بل يلزم
كل منهما لانه وبعين من تأمل في اطراف الكلام وادق نظره كنه من البقايا كثر **قال**
لعله الاول لثباته عليه في الجملة كما هو خلاف مذهب الاشعري او عليه ما عليه كما هو
خلاف احتمال مذهب الاشعري ايضا واحتمال مذهب الاشعري هو ان سقي عند الواسطة
وكونه علة لها بآو ولا يكون هذا الكلام منه رد للملك ولا لصدقه بل يكون غرضه
بيان مذهب في نفسه وان وافق الحكم او يكون غرضه رد مذهبهم بحكم كلامهم على
ان الواسطة فاعل كنه بعيد كما سذكر في محاسن الاضافة من الاصل ومنه الاستنباه
في كلام الحكم في انهم يقولون بفاعله الواسطة انه بعد ما تقرر عندهم ان الفاعل هو كنه
الغياض ليس الا كثر ايد كرون الجزء الاخير من العلة النامة الذي هو من الالتمياز
من العمل بخصوصه بالملوك المتخصص بعدم الحاجة الى ذكر البواقي كثر او طول الكلام
بتفصيلها فتشبه الامر على الناظر في بادي الرأي انه علة مائة فكون فاعلا ايضا او ناقصة
وجوه اخرى من علة النامة كتنفي بذكره عن بواقي العمل لتقرر ما عدم الحاجة الى ذكرها
وتكفر ما بل مغت على فلهذا ان العلة هي هذه المعترلة المذكور بالا افراد والقول انه معمول
بالزوم وبالصدور عن الواجب كنه معمول بعد دوره عنه تعالى بالاسرار بخلاف الفلاسفة
لا سعد فان قيل لا بجعل مذهبنا آو ههنا لانه خلاف مقرر في جميع احواله تعالى
بل الفلاسفة بميلهم الى خصوصه له بهذا الموضوع فلهذا الموضوع جوني من جو شات
موضع ذلك فخلت قلنا فلهذا كنه مذهب الاشعري لا خصوصه له بهذا الموضوع فما قال
ههنا من جو شات موضع خلاف مقرر **قال** والنظر اليه حاصل في هذا
الكلام لا دخل في الجواب لان البحث كان باعتبار اللازم وقد تم الجواب في سابقه
قال مع انه الكل مستند الى الحاجة للمحب الى اخذ هذه المعصية بل المعصية انما
هو اثبات الزوم في مذهب الاشاعة سواء كان مع حفظ هذه المعصية او مع
هدمها وهذه المعصية كانت متشبهة انقصم في الايراد وتمسكة على الامام فلهذا
منه انما ساقى الزوم فالغرض في اثبات الزوم في مذهب الاشعري انه فاعل سواء
كان مما صال هذه المعصية اولا **قال** فلا يرد ان لم ليس ترضا في الجواب
بان الاشعري كنه بل معتزم بل معتزم في مثل الجاد البياض بالزوم بدون التوقف
لان اللازم في المثال المذكور هو ازالة سواء بغير كنه هو الجاد البياض بالزوم
وكان الكلام في توقف اللازم وعدم توقفه مع حفظ الزوم وفي استندام الزوم لها

كون اللازم موقفاً والمكروه موقفاً عليه والمذكور والمكسوب في المثال توقف
 المكروه يجب ان يقال بهذا دفع ايراد افردوا على الاشعري ذكرهنا بما علم
 ان الحاجة الى ما ذكره الاشعري اوله الخذف في ذكره السيد فرس سرانما هو
 اذا كان مراد الاشعري من استناده كل الممكنات الى الله تعالى استدلاله على
 مطلقاً او سلب خصوص الفاعل عن غيره بعد اثباتها له ولكنه كحل الكلام معنيين
 آخرين لا غائلة فيها احدهما ان يكون المراد من الاستدلال الابتدائي في الله تعالى
 ان منتهى سلسلة العلة الى الله تعالى آية علية كانت فاعلية او مطلق العلية وان
 لا يوجد ممكن الا ويكون مستنده الاول هو الله تعالى والمفصل مسكوت عنه فاما كل
 الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة وفاعلها فهو الله او بعضها بلا واسطة
 وبعضها بواسطة واحدة او متعددة كما محلول الاول والثاني والثالث وهكذا
 كما في هذه الحكمة يمكن ان تكون على افعالها بعيد بعضها ومترسها وقريباً بالقياس
 الى البعض الآخر فهذا المعنى لو صح لعنفي ان يصل سلسلة كل ممكن ان كان
 معلولاً بواسطة الله تعالى ولا سيما وزه والافعال ليس معنى الاستدلال مطلقاً
 من غير القريب لان الفاعل كما يدل عدم الاختصاص في القرب بتقدير الاستدلال
 باق معنى كان كونه ابتدائياً يمكن ان يحصل المعنى ان العلة الاولى لكل ممكن
 هو الله تعالى فاعلان اراد فاعلاً او مطلقاً ان اراد مطلقاً وثانيهما ان يرد من
 الاستدلال مطلق العلة من كونه ابتدائياً الفاعل كما يقولون انه المعنى انما يحتاج
 اولاً الى الفاعل المحل للوجود وانما يحتاج الى سائر العلة لاجل الفاعل السها
 في الاتحاد وهذا كان الفاعل ضرورياً لكل معلول بخلاف سائر العلة **قوله**
 هذا اذا كان وجه الظهور في الحديث رايه بهذا هو العدم في وجه الظهور وهو ان
 يقال في عدم تمام وجه حاصلة ان الاشعري ادعى ان لا مذاهب هذا ولم يبين
 وجه الظهور فيمكن ان يكون وجه ما ذكرنا وان لم يكن غير من ظهور كلام الشيخ
 الاشعري فان كان الوجه ما ذكرنا فمعده مع ما ذكرنا والافعال جوهر وان احتمل
 لا احتمال اشتراك الوجهين في الفاعل واما الكلام المنقول فبدل بنظيره كما
 على اثبات الواسطة من جهة الاستدلال الابتدائي في الله تعالى فاستدلال الغير
 الا ابتدائي بوجه في غيره تعالى فاعلاً او غير فاعلي ان التزم ان العلة فاعلة كما هو
 الفاعل لا يظهر الا واجب **قوله** بل معناه على ان هذا توجه فعل في نفسه كلف مع

قطع

قطع النظر عن كونه خلاف ظاهر كلامها ههنا اذا نظر من كلام الاشعري في ما سبقت
 في بحثنا بحسب ما في بعض نقل عن الامام انه قال والافعال لا يمكن الجمع بين السلبين
 بما جاء به النبي عليه السلام وانكاره حشر حيث قال كما هو في نسخة سلب ولا يجمع القول
 بقديم العالم ومختره من نفس على الامام مثل نفس الامام على مدعى الاسلام بمنكر
 لا محشة وعديل لا عقاده بان الامام قابل بقديم العالم ومفصل محتمل كلفه كور
 هناك فارجع اليه **قوله** ويمكن ان يقال في هذا يكون نفس الدليل اذا كان
 غرض الممهد من الاستدلال من عدم العلم بالاقرب على عدم العلم بالبعد
 كما هو ظاهر رايه في الاستدلال وان كان له حاشية في الجواب ليس كذلك
 لامن كثرة الخلاف كما في الاقرب فيكون ذكر الاقرب تنظير الاصل في
 الاستدلال لكن في كل على الاستدلال فكل منكر كونه يكون من فصل الناس
 العبد استدل بالامن جزئي الى جزئي والاصل ان كثرة الحكم امر مشكك
 في معرفة الواحد معرفة النفس فان استدل بها على عدم معرفة النفس فقط
 ثم استدل بعدم معرفة النفس على عدم معرفة الواجب كما يكون قد سا
 معها وان استدل بها على عدم معرفة الواجب تعالى ابتدائها استدل بها على عدم
 معرفة النفس لا يكون فاساد معها فتكون ح ذكر عدم معرفة النفس تنظير التمهيد
 او بيان الجريان الدليل في معرفة الواجب بطريق الادلة كما قال فاطمة في حوال
 الصانع وصفاً في فاعل على هذا اولي بلا وجه ملاذلية ايمز كورة في الشرح على
 الاحتمال الاول لا خلاف دليلهما على ذلك الاحتمال وعدم ذكر التفاوت
 بين الدليلين برهاناً وبغير برهان **قوله** الا ان يقال في هذا الا يراى
 جميع السعوف والوجوب كونه على حال انه نزول بالاطلاع فلا يكون على
 حال **قوله** لا يستلزم سهوله ادراكه بل قد يكون سبباً للاعتناء فان مراده
 الاقرب هو ذاته والعلم منه اسلم النسبة من العلم والمعلوم وهي
 سلم الغيرة وقد استشكلوا به واجابوا بكفاية الاختبارية ومنه كلام طويل
 سيجي في الاصل ومن الشواهد محسنة ان العين لا يرى نفس ولا ما هو
 قريب من سطرها ويرى البعيد وكذا سائر الحواس لا تكتسب منها **قوله** فتأمل
 وجه ان الاكابر يحرم اذا كان مدعى في مفهوم عام يجب ان يكون السلب
 الكلي في ذلك العام لتكون مقابله ذلك الجواب الجزئي واما السلب الكلي في قسم

خاص منه فلا تقابل ذلك الكتاب الجزئي فتقوله بل يقال هو انحراب بالقياس الى ما لا
 بالتأمل بان الامر بالتأمل يدل على المحلل فقط وهذا يدل عليه وعلى تعقيب اصل
 الكلام ايضا ولو اريد من الامر بالتأمل هذا ايضا فلا يحتاج الى محجب التحلل
 على ما يصحح **قوله** وجها لم تذكره ولعل ذلك الوجه انه لم يحل كلامهم مستندا
 على انهم استدلوا بكثرة الاختلاف بل من عدم العلم بالهوية التي هي اقرب
 عاينة انهم استدلوا على عدم العلم بالهوية بكثرة الاختلاف فيها استدلالاتنا
 او كما يقال هو لا يتصور ان استدلناهم فينتج ان عدم العلم بالهوية لودل
 على عدم العلم بالواجب بالقياس الاول الى القرب والبعد لدل على عدم العلم
 بالهندسات ايضا بذلك الدليل بعينه فاجاب عن ان ليس مرادهم هو
 الاستدلال من عدم العلم بالهوية وان سلم ان ظاهرهم موافق لما تقرير
 الشك كما من عدم حسن الاستدلال بهذه الوجه وسعى عدم حسن الجواب
 ايضا ولو وجدتم منهم نفس على انهم استدلوا من عدم العلم بالهوية فما ذكرنا
 يكون استدلالا براهنة وتعملا للدليل في مراد الفرق بين ما ذكرنا سواء
 كان مرادهم حسن ايضا هذا ولا استدلالاتنا لاسما عليه كما سلكنا انهم
 استدلوا من كثره الخلاف على ان النظر ما كان كافيا والا كما اختلف برهاننا
 اننا وفما ذكرنا استدلالاتنا في منها بانها تعصى ان لا بعد السطر الصريح العلم
 كما مر لا بعد وجود كثره الخلاف كما للمطالعين عليها ولا حيلها كما مر ايضا لزاد
 بالاطلاع **قال** ولو كفى في هذا الشك العام من المذهب لا خصوصه الا ان
 مكلف بدعوى ظهور انحصار لم يطرح في مذهب له تعالى في الاثنين
 يعني ان المحتمل هو هذا ان لثلاثا في السلب ثم اعلم انه يمكن المعارضه
 بان محتمل لو كان كافيا كما اختلف الناس في معرفه كثره انما ان اجيب
 بعدم معرفه الامام لغيبه او لعدم التصديق بانه امام فكذا الكلام في النظر
 الصحيح من عدم الواحدان والتردد في صحة هذا غير ما ذكره الشك في العباد
 فان هذا يعني لو ان الامام مفيد كالنظر مع حفظ موضع كثره الخلاف واحدا
 وحاصله ان كثره الخلاف الواقع في معرفه له كما يدل على عدم كفايه النظر
 كما قلتم يدل على عدم كفايه العلم وجايل ما ذكره ان كثره الخلاف هو من لدول
 على عدم كفايه النظر ههنا لكان كثره الخلاف ههنا كذا يدل على عدم كفايه

النظر

النظر ههناك وجعل الدليل الزاميا كخلص عن المعصية اذا كان عدم كفايه النظر
 والمعلم وكفايتهما من المعارف **قوله** ولا بعد ولا يفر اي لا يفسد لهم ولا يفر
 لغيرهم ثم لا يحكي ان الاحتياج والافتناع بدون التعليم في النحو والعرف ليس
 الا لكونه من السمعيات واللغات والاصطلاحات والاحتياج بعد تدوين
 الكتب الى المعلم غير مسلم والمعارف الاكبر ليس من قبل اللغات والاصطلاحات
قوله هذا انما يدل على ان رايه بقوله هذا ان كان هو الدليل العرف فيدل
 على الافتناع فلا يصح ما قال من انه يدل على العسر دون الافتناع لان قواعد النحو
 والعرف مما سمع ان يعلم بدون المعلم فلو سلم ان المعارف تشكل منها بلزم
 ما ادعاه وكذا اذا كان كثره رايه بهذا المجدع الدليلين باعتبار ان **قوله**
 سواء كان في المعارف كما كان حاصل كلامهم قول فاده النظر الصحيح العلم
 بالدليل كذا كثر من ان يدعى العقل حاكمه بان من علم ان العالم صغير وكل
 منعه حركته كما مر في غير المعارف وعدم قبولها فيها اجاب بان الدليل
 مشترك فيها ولا فرق بينهما سوى الى اختلاف الحكم ويجريان نعم اذا كان
 لهم دليل خاص يدل على الافادة في غير المعارف فبعدم هذا الدليل لا يمكن في
 الزامهم كذا ان لا يتولوا بهذا الدليل صلا فالجواب الحق النطرح دعوى حقيقة
 وليست كذا عن العموم والاشراك لا عموم **قوله** فرع التصديق بوجوده
 فالعلم بان العلم ضروري انما يحصل بعد العلم بان الواجب موجود فالنظر اذا افاد
 الاول يجب ان بعد الثاني ايضا نظرا او حدا او متعدد فاقابل في هذا القول
 في انه هل هو مثل ان يقال اذا افادت الحجة التصديق بشئ يجب ان بعد تصور
 اطرافه ايضا مجام هو مثل القول بان مقدرة الواجب واجب والظاهر الاول وانه
 ليس بحق كما ان كل قياس يجب ان سهل في موعات بدمه لا مكسب يجوز
 ان يمنع كسبها ايضا ويمكن ان يقال المعلم ضروري في المعارف من المعارف مثل
 التصديق بوجوده ووجوبه ووجوده وغير ذلك كما قيل في الثالث من ان انا
 صادق في اخباري من المعارف والثاني والثالث مشتركان فيما ذكره في كل منهما
 تأمل **قوله** هذا وجه يستنبط به سماه مستنبط به سماه مستنبط وهو
 عينه لان الشك اورد على طريق نقص دليلهم وهدمه وقصد ابطاله وهو ههنا
 ابطال مدعاهم **قوله** الا ان يقال كذا فيمكن ان يقال بانه ان ليس مراد

الغائبين بان النظر الصحيح بعد في المعارف الآخرة المرطبة المحضة القابلة بان تكون
 نظر صحيح بعد كنه كجميع مع استياله مقدم حتى لا يكون عدم وقوع المقدم جوابا
 بل دعوى وقوع المقدم ايضا ممنوع منهم فالقول بان المعارف غير ماثية في هذا المقدم
 يمنع كون الدعوى بمنزلة محضة والمذكور في الاصل جواب بعد تسليم الاستدلال لهم
 كما قال الشافعي مستدلين بان الاحتمال في حاصل الجواب المذكور عن هذا القول
 الا ان بقى هو انه كوزان معلوم هذه المسئلة من المعلوم كما قالوا لو كان استدلناهم
 بهذا على هذا في خصم القابل فافاده النظر في بقاء الدليل بناؤه على استدلالهم بهذا
 وتضعيفه حيث ان يكون الزاميا في المائل في كونه الزاميا في حيث انه لما كان
 كلامهم الزاميا فلا يمكن الكلام عليهم الزاميا بناء على قولنا به الزاميا لانهم يقولون في
 انما قلنا به الزاميا بناء على ما قلتم قبلتم ونحن لا نقول به حتى يرد بسبب شئ علينا لا ياتي
 في الدليل المستنبط شئ لا يصدق ولا اراد **ول** او ينتهي سلسلة الاحتجاج الى
 الشئ ام كان نقل الكلام الى الوحي فانه هو المعلوم مع ان الاستشكال سهل الكلام
 الى الشئ والوحي شئ لانه ظان القائلين بان فاداة النظر لا يقولون ان سعادته
 والوحي في النظر **ول** ويمكن ان يقال العلم في هذا الكلام في جواب ما قيل في هذه الحجة
 في انه يمكن ان يقال العلم ضروري في المعارف من المعارف موجه مطابق كنه لم يذكر
 في الاصل واما على ما ذكر فيه فيجب ان يتكلم فيه ثم لا يذهب عليك انه وان لم يكن
 دعوى الامكانين منافاة كنه يجب دعوى الوقوع كنه في تمام الاستدلال افلا كان
 المدعى منها بضره واعلم انه الوجه التاسع جوابه ليس مذكورا في شرح التوجيه وطلوع
 موضع او وكذا العوائب المذكورة بالثبوتية والثباتية ليست موافقة لما في **ول**
 ولا كنهه لا يخفى ان عدم كفاية النظر كاف في لزوم الدور والسر والدور والسر
 لا توقف على استقلال العلم في الامانة وعبارته الجواب عنها عبارة سر التوجيه لا تصرف
 في النقل **والث** ضرورة ان العلم ان العالم محدث او قاطع ان يقول العالم له مؤثر ليس
 من المعارف الالهية كما قال خارج الجواب ان صدق العلم ليس من المعارف الالهية التي تدعى
 عدم استقلال العقل فيها لان موضوعه هو العالم وكل له مؤثر اي في مؤثره ومؤثره
 هو قيد المحل وليس شئ من الموضوع والمحل من الامر والغائبة عنا من هذا الحكم مؤثر في
 ان المؤثر موجود بآي وجه كان وهذا المعارف المذكورة الا ان يقال هذه التامة كافية
 في عدم الاحتجاج الى العلم **بال** كنه قالوا انه لا يعلم الا السلام ان يقولوا قالوا او كنه

قالوا امكنون الشرط قالوا لا وجوب الشرط قلنا بما او يعول وقد سلموا كنه قالوا بدون
 شرط وجوب امكنون قلنا جوابا لا وجوب الشرط وقلنا ذكره يتوهم ان يكون كنه
 قالوا وجوب الشرط والامر في كليهما يثبت برجع الى العبارة **مال** ليغيب بها
 الاعتقاد فاما لا سوغف سوغف السمع عليه لان النتيجة تابع للدليل بل لا خس
 امكنون فامكنون لا سوغف بالنتيجة فانظر قلنا قال بعضهم في كون ذلك اعتبارا من
 الدليل وهو توقف عليه من النتيجة وهو توقف ان كان الامر في الناس على العكس
ول بل كنه ان يقول كما لا يقال حاصل قال الوجوز التام في القدم في هو بهذا
 لان حاصله هو الاستدلال من الامكان بدون دعوى حدوثه لانما يعول يستفاد
 منه ان كونه التام في القدم لا يمنع من الاتساق بل في انه سبب فاما انه اذا لم يحرز التام في
 في القدم فلا حاجة لنا ايضا الى اخذ حدوثه بناء على تقريرهم بهذا كما هو حاصل
 ما ذكرنا مدلاله عليه وحاصل ما قلنا انه لا حاجة الى اخذ حدوثه مطلقا سواء
 جوزه التام في القدم او لا يثبت انه بعد اثبات الواجب ان لم يحرز التام في
 القدم لمزم ان يكون امكنون كليهما حادثة ايضا والافضل فيهم ليس كنه من دعوى
 عدم الحاجة ان مسلك الحكماء اسلم واخبر حيث استدلوا من الامكان مدلا حقه
 لنا الى الاستدلال من حدوثه حتى يرجع الى معنى الطريق بل كنه ان امكنون
 حصل ثبات حدوث العالم اثبتوا اوله في استدلالهم بهذا ان له مؤثرا ثم ردوا
 بان ثبوتها اما في حال الوجود او في حال عدمه لا حاجة لنا بعد اثبات كنه مؤثر
 الى ان يرد كنه في دعوى عدم الحاجة بهنا دعوى عدم الحاجة كنه كنه
 على حدوثه بعد ثبات كنه مؤثر لكل ممكن بان ثبوتها اما في حالة الوجود ام في كنه
 يثبتوا حدوثه بهذا الوجه لم يكلم بان كنه استدلوا **ول** ولعل غرضنا ان يرجع
 يعني ان عدم اطلاع الشئ عما اورد عليه نعرض في عدم السوف في دليلهم
 من دليلهم كما قرروا **ول** هو ايضا وجوده بل هو اخص منه كما قالوا بان هو وجود
 امكنون بالعدم كما قالوا بان هو مسبب الوجود بالعدم وهذا بظاهره كنه
 شبيه مغايرة حاله حدوثه كنه الوجود والعدم لهذا قال بعده وبعبارة اخرى
 فان شئت ان يرجع هذه الى ثبوت بل كنه ان يكون العبارة اخرى بالجاهل كنه
 بمعنى الناس اشارته الى معان العبارة الاولى مسعين عرف الاولى الى ثبوت
 كنه الاحتمال الاول فانه كان متحيزا للعكس في العرف **ول** فيتم اي سقي

منع المعنى التوقي من هذا الجواب والعلامة السابقة عليه ان في العلامة تسليم
مغايرة حالة حدوث كالتى الوجود والعدم اما التسليم ان الاستدلال ليس من حدوث
الذوات فقط فكون الصفة واسطة بين الوجود والعدم او التسليم الواسطة في الزوا
ابضا وعدم الفرق بين الواسطة بين الوجود والعدم ومن الواسطة بين عالم الوجود
والعدم والى الله ليس فكون بعضا للدليل من وجه فكون غير منع المعنى
عدم تسليم مغايرة حالة حدوث كالتى الوجود والعدم وسبب الواسطة بين
حالة الوجود والعدم مع تسليم الواسطة بين الوجود والعدم وعدم تسليم
الغلازم بين الوجود وحالة الوجود وكذا بين الوجود وحالة العدم فكون موافقا
لظلام المعنى في انه منع مودة معينة الا انه مخالف في السند فان سند المعنى هو
في الوجود والعدم وهما في حالة في حالة الوجود والعدم مع تسليم الواسطة
بين الوجود والعدم **قوله** في موجوده الى غيره في غيرهم منه ان مدار الوجبة
والامكان والاضاع على الاستغناء والاحصاء في وصف موجوده لاني نفس الوجود
مع ان وصف موجوده وصف نسبي لا تصور عدم احتياجه الى سبب والاشتبه
على احد الوجود وان كان على عدد زباده صفة وكان احتياجه ظاهرا ايضا لكن
احتياجه على عدد الزيادة ليس في مفهومه فلا يكون مانعا وجوب موصوفه بل
من وجوبه في نفسه كما هو عند هب الحكماء ويمكن تصحيحه بان يقال ان الاستغناء
والاحتياج في الوجود لكن الاستغناء في الوجود يرجع الى معنى سببي لا احتياج
في الوجود الى غيره وهذا العلم ان يحصل الوجود ولا احتياج كما في الواجب عند العالمين
بالزيادة او لا يحصل لا احتياج كما هو على قدر عينية الوجود فانه لا يحصل لا احتياج على
هذا كما ان المحتج لا احتياج في الوجود الى شئ فالواجب موجود لا احتياج في
موجودية الى شئ والمحتج مودع لا احتياج في موجودية الى شئ لانه لا موجود له
وقد كتبت في حواشيتي على شرح حكمه العين في هذا الموضوع شيئا ويستفاد
الحاشية حاضرة عندى الآن حتى ارجع من الكلامين في الموضوعين صوابا او خطأ
قوله داد سبطها الوجود كونهما اوسطا انما هو باقيا كمال حفظ والا فالاول
والا على موجودان وهو لا يمكن ان يوجد فالسمة الوصف بالواسطة ليست الا باعتبار
املا حفظ لا صلاح الوجود والاستعداد له والوقوف في نفس الامر ووجه انه لا يمكن
ان يوجد له لو وجد من الغير بلزم فكل الغرض ولو وجد من نفسه بلزم تقدم

بالوجود على نفسه الى آخره عليهم **قوله** والصورة العام بانه فعال كما اذا حكمته بانه
تمام بذاته معد حكمته بانه تام به الفقد فكون ذاته مقبلا لان معنى كمنش هو
ما قام به الفقد غاية انه ليس من قيام البياض الجسم عام المتعار بالمتعار صاعدا
وكلام الشئ في حواشيه على شرح التجريد في ادعاء صحت طلاق الوجود على الوجود
العام بذاته حصصه محتسب من ان يحصل معنى الوجود اعم مما قام به الوجود والوجود
القيام بذاته غاية ان متفاهم العرف هو الفرد الاول والفرد الثاني في غير متعقل
لهم فيظنون انه لو اريد منه المعنى الثاني فيكون مجازا وبين ان تسليم ان معنى
الموجود هو ما قام به الوجود غاية ان هذا القيام اعم من قيام المتعار بالمتعار كالشئ
بالجسم وقيام الشئ بنفسه والاول متفاهم العرف فيظنون ان الثاني في معنى مجازي
لو اريد منه النزاع فيه ليس نزاعا مع اهل اللغة في اللغو بل نزاع معهم فبان هذا
فرد الموضوع له معلوم في اللغة انه الموضوع له ام لا كالتزاع في ان جالس السفينة
هل هو متحرك حصصه وفرد حصصه للمتحرك ام المتحرك حصصه وهو متوقف بالحركة
حصصه هو السفينة والجالس متوقف بها مجازا وبالوقوف مجازا في النسبة هذا نزاع
معنوي كوزان لا يعرف اهل العرف واللغة وكخطا في مع حفظ المفهوم اللغوي
ومعنى كلام الشئ في ذيل هذا الدعوى حيث قال في حواشيه لا يقتضيه العرف
واللغات هو هذا النزاع الاخير فان اهل العرف واللغة يكون بان جالس السفينة
متحرك حصصه بظن انه فرد للمتحرك والحركة قائمة به مثل قيامها بالسفينة واهل المحققين
على اهل خلافه واعلم ان امثال نظير امثال لا مثله لان امثال الشئ الحكم فاما لا يثبت
في العرف واللغة واما امثال على عكس ثم ان رجح اور دامد كثر في هذا فقال الحمد
حصصه في ظاهره صفة الكمال قوله او فعلا والعرف حصصه بالاول ويميزان حصصه في
يوزن به الشئ الى معرفة او منطقا ويميزان العدد او ميزان الاعمال والعرف
واللغة حصصه بالاول ويجعل البواقي مجازا لظن انها ليس فردا كما يوزن به بل
نزاع في مفهوم الميزان **قال** الى وجود يكون حصصه كمنش كمنش كمنش كمنش
الكلام ما هو ظاهره بانه وجود عام محقق لكنه حصصه سلب الاضافة على
فكس حود امكنا فان حصصه بالاضا بل معناه ان ليس له حصصه بالاضا
سواء كان له حصصه حصصه بان يكون عاما قد حصصه لكن لا يكون حصصه بالاضا
بل سبب الاضافة كما هو ظاهره اولا يكون له حصصه ايضا من شئ بان لا يكون عاما

بل ذاته متضمن هذا هو المراد **ف** عاينه ان المستدل كما والحاصل
 ان المستدل قالوا بزيادة الوجود في الواجب اقتضاؤه ذلك الوجود
 وهذا القائل يقول ان في هذا الكلام اعتراضان وجود الواجب عينه وما عساه
 من انه وجود ومقتضى الذات ليس وجودا وان ستموه وجودا في بادى
 الراى فان الوجود هو مبدأ الاثار على ما قالوا هو الذات فقط اذ لا يكون لشي
 واحد وجودا بالبدن منه لا ان مقتضى المفعول وجودا وان الوجود هو مفعول
 معط ومع ذلك يكون النزاع لفظيا فلا يحكى عليك ما في كلام بعض من مستند اليه
 ردا على ما ذكرنا ههنا حيث قال وحاصل جوابي جواب الشبهة هو ان كون
 الذات علته للوجود وان كان مقتضى كونه مبدأ لان نزاع الوجود بالمقتضى الذي هو الا
 انه مستلزم ان يكون هناك امر آخر ودار الذات هو الوجود والتاثلون بالعينه
 سكون كون الوجود متغير الذات فمقتضى كون الذات بزيادة مبدأ لان نزاع الوجود
 عندهم يرجع بالخصه الى كون الوجود انما هو القيام بذاته لان نزاع الوجود
 المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حصه الى كون الذات متغير لوجوده في نفس
 بذاته كونه علة مبدأ لان نزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ
 لان نزاع الوجود المطلق على ما خرج رحمه الله تعالى بقوله كونه بذاته مبدأ لان نزاع ذلك
 المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما يتبين بطلان ما قيل لا كفى ان يستدل لهم بهذا
 الوجه لا يكون دليلا الى آخر ما قلنا في اصل الحواشي اشبهت كلامه فانه ان كان مراده
 كما هو ظاهر او ايل كلامه حيث قال لانه مستلزم ان يكون هناك امر آخر ودار الذات
 هو الوجود وان الامر الآخر ايضا وجود فقد عرفت جوابه من انه لا يكون لشي واحد وجودا
 بل لا يفر ايضا وان ارادوا محضه خلاف ما سلمه نفسه بقوله وان كان مقتضى كونه مبدأ
 لان نزاع مع قطع النظر عن الزعم وبينه ذلك القائل بالنزاع اللغوي وان كان مراده
 ان مبدأ النزاع ذلك المفهوم البدني هو الوجود انما هو القيام بذاته عند
 القائلين بالعينه والوجود انما هو الوجود على الذات عند القائلين بالزيادة والذات
 المتغير لوجوده انما هو مبدأ لان نزاع ذلك الوجود انما هو لان نزاع ذلك
 المفهوم البدني عند القائلين بالزيادة فيكون مقتضى الوجود البدني مقتضى
 لما به على هذا الاحتمال كلاما متغيرين لما على المذهب الاول والحاصل انه على
 الوجود البدني في الاول هو ما به ههنا هو الوجود الخاص وكان معلول لما به

في الاول هو الوجود البدني ههنا هو الوجود الخاص وكان معلول لما به
 في الاول هو الوجود البدني ههنا هو الوجود الخاص فهو ايضا مدفوع لان
 مقتضى اثبت ان الذات المفروض انه غير الوجود الخاص يكون وجودا
 خاصا كونه مبدأ الاثر في ذاته وبعد ما لم يتر انه مبدأ الاثر وان وجوده خاص
 فامتنع منه لا يكون المفهوم الوجود البدني ففتح مقتضى مقتضى عند القائلين
 بالزيادة مع مقتضى عند القائلين بالعينه مقتضى مع مقتضى مقتضى
 مع مقتضى وايضا ان نزاع الخاص كلف بفتح برون ان نزاع العام وكلف العام
 عن الخاص وفتح عن هذا المستند ان كتاب كوزا على كاك العام عن الخاص
 في مواضع وقد انشأنا الى حمله هناك ايضا ونفس على هذا اذا كان مراده ان
 مقتضى عند القائلين بالعينه هو الوجود الخاص وعند القائلين بالزيادة
 هو الذات المتغير لوجوده والخاص والاحتمال بينهما في هذا فقط الامتناع على
 ان حال هو الوجود البدني فانه هو المفهوم الاول من كلامهم وكان كلامهم مقتضى
 مبني على ان نزاع هذا المفهوم واشياء بالعينه الوجود مع الذات من هذا القول
 بان الوجود البدني ينزاع من الذات او من وجوده الخاص لا يورث تفاوتا
 كما قبل يكون متغيا للمدعى الحمد للعلم ان القول ان النزاع بين الطرفين
 لفظي يكون كحكاية الفرس الثاني في الواقع فان لم يعلم تاريخ الفرسين ليعين
 ان الايراد على ايتهما فلو اردنا رة على احد الفرسين والاخرى على الآخر فيفتح بل
 عدم الايراد على احد معين اصح ولا يكون الايراد ايضا ايرادا قويا اذ حاصله
 ح ان الفرس الثاني ما اخذوا من الفرس الاول من كلامهم كما هو لا اثبات
 الخطا في مدعاهم ورامهم ولا النقصان في بيانهم وكلامهم بل كوزان لا يقتضيه احد
 منهم خلاف الآخر وكون احدهما الصواب اتفاقا بلا قصد لعدم الاطلاع على كلام
 الآخر وعدم الحمل على غير ما حمله لكن هذا انما يصح اذا لم يتناول التعارض والتجادل
 بينهم والعجب سمعت كثيرا من الكثر من الطلبة المتروكين لمدى ما ذكره ههنا
 المستند ولم يتبعوا نظري اذ في تعلق بعضي التوجه الى دفعه ايضا وجرى
 الآن مترددا في نفسي من شبه مثل هذا كمثل هذا المستند ومن شبه
 مثله الى نفسي وعدم انتباهي مع كثرة التفقيد والعجز من الطلبة في مدة درسه
 ولقد قد مضى ثلث وثلثون سنة من احوال اصل الحواشي وما مرت سنة في هذه

ائمة بدون الاستئصال لم يباح هذا الكتاب وان لم يحضر الاستئصال فيه فاعلموا ان
 اعتماري على قبول الكسار من نازعه كغيرها هو رسم اهل العباد ونسب في
 المنازع هذا المنفرد كتب الاستاذ في حواشيه شرح حكمه العيني وغيره
 منسوب اليه بنسب الى نفسه ايضا في بعض مجالس العلماء والحكام واثم الكلام
 عليهم فلقوا بالقبول منه ايضه وايضه لو كان مراد الله ما ذكره لوجب ان يبين
 الفرق وذكره لا الاستدلال وطريقه **وليس** مسموع مرسوع فعمله في فعل ذكر
 الفعل على سبيل التمثيل والافترق ايضا كحاج الى مرجح ثم احتمال المرجح من نفس
 القادر مع جواز الفعل والترك منه كونه قادرا كالا ولوه الذات والاولوية
 بالعدالة التامة وفي القادر زاده خصوصه لا يقر لان المقصود انه مسموع في نوع
 الفعل وتركه على مرجح سواء كان ذلك المرجح مغايرا للقادر او لا وبعد المرجح
 كجب الفعل الى آخره ليس كما قالوا في ابطال الاولوه الذات والاولوه بالعدالة
 التامة ودعوى مغايرة المرجح لذلك القادر ليس مما هو مسموع عند الله لكن الله
 في حواشيه على شرح الجزير مرجح في دعوى لزوم الوجوب بعد الترتيب لجواز
 ان يكون الترتيب والاولوه ايضه بالاولويه وكذا الاولوه بالاولوه وهكذا
 وكذا مرجح الطرف الاخر المرجح بالاولويه والاولوه ايضا بالاولوه وجواز
 ان يكون الطرف الرابع مرجحاً وجواز مرجحاً وهكذا ويكون الطرف المرجح
 جوازاً مرجحاً ورجحان هذا الوجهان ايضه جازي مرجحاً مرجحاً **وليس** اذا لا يرد
 والتفصيل في الاجزاء مفصلة مما يوجد تحت اسم العلم التفصيل ايضه **وليس**
 وهذا صحيح لو كان الله رايه بهذا هو العلم بالتفاصيل لا سوجه الجواب الثاني
 لان اتفاق الفعل مشروط في فاعله فاعله بقوله تعالى على العالم بالفتح فاعليه له
 بوجه التفصيل فاعله من وجهين الاول ان العبد بعيد الثاني انه ينتقل اليه
 الى وجود الفعل كمتفق من العبد عدم فاعله **وليس** من غير شعور بالاعضاء التي
 هي افعال العلم بالمرجح في العلم بالتفاصيل الذي ادعى كحصة في الجواب الرابع
 عن تأمل **وليس** فاما ان مع المراد ان هذا ليس مثل دليل الوجود ورجحان
 التامع وهناك جعل التامع في العالمين وههنا اجتماع السقطين او ارتفاعها
 فان مخالف التامع ان تلكه كعمل التامع ههنا مثل التامع هناك فيكون دليلاً
 آخر ولكن كتحمل دعوى لزوم شيء منها ههنا وهناك لا احتمال لآخر وان توافقا

وكان دعوى كل واحد منهما في قوة دعوى الآخر يلزم ان يكون دعوى اجتماع السقطين
 في قوة دعوى ارتفاعها وبالعكس بل في قوة الترتيب بلا مرجح وان صح التزام ان
 دعوى اجتماع السقطين في قوة دعوى ارتفاعها وبالعكس لكن دعوى
 الترتيب على انها البسطة في المغايرة من اول كلامه وآخيه حيث قال الاول ان
 عن المعصية لا يكون في قليل بل ليس الا في العبارة فجعله وجهاً آخر مما لا وجه له وسحق
 معصية في تأمل برهان التامع **وليس** واحص يا عمدة الاجتماع معنى عند كقول لا
 دتبع من المعصية واما الجواب الثاني كوزان لا يفي لفايل يتوافقا دائما كما قالوا به
 في جواب برهان التامع فلم يسكوا به ههنا مع انه منتهى بلافق وان ردت بان يلزم
 تدارد العلين مستقنين في التوافق كما ردت ان رجحان الجواب كذا كوزان
 التامع بهذا الوجه فبتم الدليل كذا كوزان في المقامين فهو ايضا مشترك في صير
 او رد مستندا باحتمال التوافق هناك فلم يورد ههنا وكان اللابيق ان يذكر
 ههنا ايضه وان نظرا الى انه مردود للزوم التوارد فهناك ايضا مجاب به فلم
 اورد هناك والفرض هو التنبية كمراتب الكلام واحتمال ان لا يتعلق ارادة
 احدهما الى شيء من الطرفين لا الى خلاف جانب مراد الآخر في جري ما ذكرنا
 ولا الى جانب كواقيص يلزم توارد العلين كما ذكره الله فهو باق فلا يتم
 شئ من الدليلين في المقامين فهو ايضه مشترك وتعلق قدرة القادر الى الطرفين
 متغالا يستلزم تعلق ارادته اليهما وهو ظاهر في واحد منهما لجواز ان يهيئ في ارادة
 احدا الطرفين ايضا كما في ما ليس عقده وله وقوع احد طرفي المقدرين يكون
 لتدافعي والقول ان توارد العلين مستقنين ولو بدلا مستقنين كالاجتماع
 والتعاقب قد مرجح به الثاني في حواشيه على شرح الحويد يستلزم ان يلزم
 انه لا عدد في محضات على فعل واحد كما في حمل خشبة واحدة فان قيل نحن نلزم
 ونلزم ان حمل كل شخص تلك الخشبة مغاير بالشخص لشخص حمل الشخص الآخر
 على الترتيب الشارح في ذكر الشمس على اصل الخارج واصل الترتيب وبناء على عدم
 تجوز توارد العلين على سبيل البديل ايضه فلا يقتضي ايضه ان يلزم ان
 فعل العبد مغاير بالشخص لفعل له وما عدد عليه ليس هو فعل العبد بعينه
 بل هو شخص آخر مثله لاسيما التوارد كما هو عدد الاسرى بل عند الشخص ولا
 اشكال علينا من هذا الوجه بل هو في فرضكم هذا فان معدور كل طرف شئ يستلزم

كما هو طريق الادب **قال الشافعي** وما كان مبدء الانكشاف على ذاته ايج هذه
الهيئة يعني بها هي الهيئة المذكورة في اعتبار كونه علما وذكر فاعل الانكشاف في
الاول وعدم ذكره بهذا لا يعطى المفارقة فالام ان يذكر المبدء في حقه في الاول
ولا يذكر لفظه في آخره وذكر الانكشاف على ذاته فاعطى في الثاني وتركت
المبدء بان يقول وما كان الانكشاف على ذاته كان عالما ساكنا عن ذكر المبدء
بانه ذاته او غيره كما ان في الاعتبار الاول كونه لفظا للانكشاف على من ذاته او غيره
مسكوت عنه وبعده ان ترك لفظ عليه في الاول ولفظ المبدء في الثاني فمعهم
المراد من هذا المقابلة نعم يمكن توجه حال ذكره ايضا بان يقال ان في الهيئة المذكورة
امر ان مبدء الانكشاف وكون الانكشاف على ذاته فاعطى الاول على الاول والثاني
على الثاني توزيعا بقرينة المقابلة للتعريف **قوله** معنى خبر ان ومن
قوله عطف يعني ما هو ذمته وما سيجي من اما ان يكون واما ان يكون خبر بعد خبر
ثم المقدمه الكلية مستذكورة في كلام الشافعي لان في كلام المصنف الواجب
مستوفى جميع الصفات وهذه هي الحقيقة المستوفى وليس كبرى للدليل المذكور ولا معنى
بل صفاته ان الانفراد اولي وكبراه ان كل ما هو اولي فهو حاصل له بمعنى هذه
المعنى حاصل في القول بان الواجب متصف بجميع صفات الكمال كما قال في جميع
صفات الكمال ايج فان قولنا اجسم متصف بالخاص في قولنا البياض حاصل له
وكذا انك فاعطى رايه بقرينة هذه المعنى اما المبدء كونه في الاول فاعطى
الاول كجبان يتصرف في الاستدلال باحد اللازم وعلى الثاني لا حاجة هناك
بل يجب التصرف بهذا ولكن الشارح في مقام الاستدلال ايضا لم يتوجه الى
تفصيل الكلام ولا وجه للمعنى في الصغرى بان يجعل المبدء المجمع عليها
صغرى القياس **قوله** وسائر الامور العامة وهذا الحكم في مثل الوحدة لعله
لان الوحدة في وجودها ارتفاعا مستلزم ارتفاع الوجود واما في الامور
العامة التي لا توافي الوجود فالا لشكال باق بل في المبدء فاعطى في مثل
قوله ولا يحصى الشيطان في طرف المبدء الايراد بناؤه على ان المبدء قد يكون
زيد موجود في الخارج قضية ذهنية وكون الامور العامة من المبدء العامة
انها ثابتة للامور الذهنية والموضوع امر ذهني وموجود في الذهن على قياس
المقتضى في رده والا فان كان مراده ان موضوعه وان كان هو الموجود في الخارج

قضية

قضية ذهنية لكون محمولها عقليا ومنفكا عن موضوعاتها الخارجية في الذهن بان يكون
المعنى الذهني اعم من ان يكون موضوعها في الذهن بمحمولها كما هو في
موضوعات مفهوم الكلمة والدراسة المحسوسة والسوطة واحتمالها وان يكون
موضوعها موجودا في الخارج كمن يكون محمولها عقليا فاعطى في الثاني **قال الشافعي**
فلا بد لها من علة اي علة فاعطى لانها هي ضرورية في كل ممكن واما سائر العلل
فليست هي بضرورية في كل ممكن حتى عدم المانع وان كان اسفاه المانع ضروريا
في كل موجود لان الشيء لا يوجد مع وجود المانع البتة والسر في ذلك ان المعنى هو
الاشياء ما من شأنه ان يمنع في كل ممكن موجود غير مستلزم كالواجب فانه ليس ما من
شأنه ان يمنع عن وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا حتى لا يتناقض علة لوجوده
تعالى فانتهى فانه بانتفاء هذه الصفة لان شأن صاحب هذه الصفة ومنتف
وقد مر تنظر لهذا من انتفاء ما وجوده وعدة مستلزم لاجتماع المعضات ولذا
حكى الجواز محمول العلة التامة السطحة وليس المراد مطلق العلة ايضا لان الاحصاء الى
الموصوف كاف في اثباته فان الموصوف محتاج الى فيكون علة قابلية فيكون
اثبات الامكان بالاحصاء الى الموصوف ثم دعوى لزوم العلة مطلقا بسبب الامكان
مستدركا بحصول الحق بقرينة دليل هذا الاثبات والدعوى وايضا لزوم
كون الواحد المعنى فاعطى فاعطى على تعدد كون العلة هي الذات على هذا **قوله**
لوصفها اي بافراد سوى الوجود المطلق والخصص المحمولى في التثنية لكن فائدة المعنى
ايضا كسب القول بافراد سوى الوجود المطلق والخصص وهذا منهم من عبارة جبا
الوجود حيث قال ويقال على عوارضها بالتشكيك اي يقال الوجود المطلق على عوارض
الماهيات بالتشكيك والمراد من عوارض الماهيات كذا ان يكون افراد سوى الخصص
لان الوجود المطلق ذاتي الخصص والذاتي لا يكون مقولا بالمشكيك على اخصه خصوصا
او فردا مبي ان يقول افراد يكون الوجود المطلق عوارضها مقولا بالمشكيك
عليها كذا استنبط الشارح من تلك العبارة **قوله** فاعطى في الوجود والعدم
بصدق عليه بعض الوجود وكل واحد منهما باعتبار كلا المحلين فانه يصدق عليه
انه عدم وانه معدوم وانه لا وجود وانه ذو لا وجود لان له علة ماثلة في انفس
بانه معدوم استغناء والوجود بصفه سعيه استغناء فانه معدوم اي ذو
عدم وكذا ذو لا وجود والشكل المعدوم مثل معدوم ولا وجود وذو لا وجود

ول والعجائب في هذا ما يحتمل ان يكون المراد انه في هذا كسوف فانه عجائب المحقق
مثل هذا الكلام انما هو غريب للطبع الذي لا يبين ان لا ينسب و يكون في الذكر دايما
فانه محجب ذهبي كسوف و قرة عيني العقل السليم بلغة اكتفا بذكره هناك كسوف
انه لا ينسب لاحد لكنه بعد **ول** ولم يرد و اما مصدره في جواب عن بعض اهل
بعض مصدره الدليل بقرينة انه لو صدر عن واحد واحد ايضا جرى وليكنم عاينه
سبب عينيه كسوفه ههنا ما هنا سبب و اضاف فلا يكون عين كسوفه الموجود في
الخرج و هناك ان المصدر من متغايرتان فلا يكونان عين شي واحد والابن
ان يكون المتغايرتان كل منهما عن الاخر ولم يدع احتماله في عينيه واحد منهما المصدر
فاجاب ههنا بالترام العينية و عدم تسليمه قال في سلبها **ول** قال بعض اهل
و كذا قال الشيخ ركن الدين علاء الدولة قدس سره في الباب الثاني من العروة الوثقى
و القائل بان لا مصدر من الواحد الا الواحد ممسكا بعبارة تفكك من نفس واحدة
و خلق منها زوجها و بنت منها رجلا كذا و هذه سنة لك في خلق خاتم
الزكيات الذي هو المطلوب لنفس من اجزاء الموجودات كما اشار اليه السيد
في محكم تنزيه بقوله و سخر لكم ما في السموات و ما في الارض جميعا معصيا كعب العقل
السليم في اثبات وحدة الذات و تنزيهه عن ان يكون مصدرا للمصادر
المسماة و الاعراض الظارية بحجب تصدده و تدبره عن العقل على ان لا يصدر من
الواحد الا الواحد اشتبه في انه قد برهن العقل عليه و لم يذكر البرهان العقلي بعده
و لعل في سائر اشارة الى البرهان حيث قال معصيا كعب العقل السليم في اشارة
الى ان العقل السليم حكم بوحدة الذات و ان كونه مصدرا للمصادر الكثرية
و الاعراض الظارية ليس في لاله تعالى فينبغي انه عن العقل السليم و لعل مثله
مثل ملك العظيم الشأن في الدنيا بالبيع الى غاية المقصود في سلطنة لا تحاط
لحل احد من الوضيع و الترفيع بل لا حد لهما حفظ عزته و لكنه يوصل الى كل واحد جميع
ما يحتاج اليه من الالب و الاطعم و الاشرية و المراكب و المناصب على ابدى قدراته
و غلاته كنه لا سعي محتاج في ملكه ثم التمسك في الآية كمال ان يكون بقوله عليكم
من نفس واحدة فانه لهم منه ان المصادر الاول هو المصدر الواحد فان المحقق في
يدل على وسطه ذلك الشئ فلا يكون السوا في صلاته او لا و التوضيح في قوله يدل
على ان المصدر الاول واحد و كمال ان يكون مولد خلق منها زوجها و بنت منها رجلا

بعد النفس هو زوجها ثم سعد و كمال ان يكون محبها ايضا و هذا هو الحسن و الدنيا
معصم للاول و الاحتمال واحد لعدم المغيرة و هذا مثل ما قال المحقق الطوسي بعد اثبات
العقل في كسوف صدره اكثر بعد الواحد في مرتبة ما راعى التشبه باعتبار
العقل الاول كما قال في محكم و خلاصه عن ايراد الامام عليهم بان مثل هذه الاعتبارات
لو كان كافيا في صدور اكثر من شئ في مرتبة محتملة لوجد في الواجب بغير الاحتياج
الى اثبات العقل فلا يثبت العقل ان العقل الاول منش و هذه منش المصدر و واحد
في امرته الثانية و ذاته مع الواجب منش المصدر و في تلك امرته و على هذا القول
و در بعض تفصيل قوله و خلق منها زوجها و بنت منها رجلا كذا و ان
كلام المحقق ثم اعلم ان كلام الامام لو تم لا يكون ايرادا في هذا المقام لان اعتبار
مثل هذه الاعتبارات في الواجب ايضا لا يضر في ان الواحد من جميع الوجوه لا مصدر
الا الواحد و انما يضر في اثبات العقل ثم اعلم ان الشيخ قدس سره لم يجعل الآلة و ليلا
قطعا في هذا المطلب بل اشارة الى ان مقتضى الظاهر بل العرج ان الخطاب على اهل
الزمان و المراد من نفس واحدة هو آدم او نوح و من زوجها هو حوا و رد
في العقل من ان حوا مخلوقة من جنس البشري بل اشار بقوله معصيا كعب العقل
الى ان التمسك بهذه الآية انما يفيد كمال معصيا كعب العقل السليم فيكون
معصيا كعب العقل السليم معني اذا لم يكن التمسك معصيا كعب العقل بل كان معصيا
كعب العقل فلا يستفاد قلنا منها معني كلام الشيخ في هذا المطلب في
الاستنباط كسوف كان **ول** حيث قال يجوز وجوده في قال الشيخ المحقق
في النهاية كل في حاشية المبطل من المبطل الرابع و الوسائط و ان كانت اوت ابنا
من حيث العلة و التوسط الا ان ابدا اقربها من جهة شدة الظهور فاقرب جميع نورا
الا نوار الم تر ان سوادا و بياضا ان كانا في سطح واحد يتر الى الباطن اوت ابنا
لانه مناسب الظهور فالاول في العلو الاعلى و الترتيب الا في صبيح من هو في البعد
من جهة علو مرتبة و القرب الاقرب من جهة نوره النافذ البصر المتناهي شدة انهم
و قال الشيخ راجح و اعلم ان هذا ما سبق من قبضان انوار العوالي الى السافل و ما سبق
اي السابق من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسائط من الاستقلال بالناظر مطابق
عليه بعض اهل الكشف من الصدوقين ان الغيظ الالهي يصل الى معلولاته بالوسائط
و بدونها مع ان ما ذكره الشيخ يستلزم غايلة زائدة هي ان التاثير الذي

هو بالوساطة مقهور مركب التأثير الذي هو بلا واسطة انتهى واما خفاء في
ان الشيخ جعل نور الانوار بعد العزل في سلسله العلل وافرهما من جهة الطور في حال ما
مطالع الفاعل في صدور الاشياء بلا واسطة اضمحلال تأثير الوساطة عند ظهور تأثيره
في بعض نور الراج عند انشراق الشمس لان شفق نوره او اخفاءه لان السراج لا ينطفئ
ثم منقوله التأثير بالوساطة مقهورية اما باسواء تأثير الوساطة معط او باسواء اصل
تأثيره بالوساطة بان يكون وساطة الوساطة كتنظيم بعضها في بعض فاعلا لا حصة
وامراده الاول في كلامه انما الكسوف كان محتملا ان يراد من وصول العنصر بالوساطة
الى معلولاته عليه لها عدة لغيره لا مؤثرة لانه عدة العنصر ايضا ومن الوصول بدون
الوساطة تأثيره فيها فممكن مسوقا باعتبار العنصرين وفيما حمل اثره فيكون
للعنصر وشدته الظهور ولا معطل عن تفسير اثره بشدة بالتأثير الذي هو بلا
واسطة فتأمل **قوله** وليس من الصفا في جواب عن سوال مقدر هو ان يقال
بحر ان يكون بعض الصفا على بعضها فلا يلزم صدور الكبر عن الواحد ولا يكون شي
واحد فاعلا وقابلا ولا الاستكمال بالغير فاحسب انه ليس من الصفا على ما لم
يس ووجه وجهه ان الاستكمال بالغير محال مطلقا سواء كان ذلك الغير صادرا
عنه او غير صادرا ثم الصار اعم من ان يكون قابلا او غير قابلا والفرق بين الصادر
وغير الصادر بان جود وساطة ما صدر عنه في محاله بطول بل يلزم احتياج الشيء
الى محتاج وهو انه يستحيل ان من احتياجه الى غير محتاج بل يلزم احتياج الى محتاج
انما به اشد من الاحتياج الى المحتاج الغير الناقص به استقلاله في الجود والاحتياج
الى المستقبل ليس به استحالته مثل احتياجه الى محتاجه وهذا مثل ان يعطى ملك
عظيم سائلا على باب شيئا ثم يعطى به شيئا مما اعطاه مثله او اكثر فان قيل
مثل احتياج المملوك الى خدعه وغلته ولا عار فيه فلما احتياجهم اليهم في الامور
العظيمة عار والاستكمال امر عظيم بل الاحتياج اليهم اليهم بل اخذوا منهم بنية الاعطاء
والانعام باضعافهم متوقعون كذا كذا من صاحبهم وفي بعض المملوك لو لم يكن
كذا فليكن معدوما بل يلزم نقصا ولو لم يكن اشد فعدم التوفيق في الاستحالة باق
كاف **قوله** ونوفس في استحالته هذه انما قسمة او رده الشئ كجود الخبز
بانه منه ولكن السدود سر او رده ما نقل في حواشيه على شرح حكم العن في كذا
عدم تجرد البهر عن العودة **قوله** لا كفي ان في حين كونه ههنا الفاعل

والعالمه معلومه **قوله** مقدم على وجوب المعلوم هذه الدعوى وما يليها
مما لا حاجة اليه منها كما هو مبني لان عدم العالمه كفي سواء عدم على
الوجوب او لا ثم سواء بعدم الوجوب على الوجود او لا ثم سواء كانت الفاعله
اخضاة او لا والى جميع التأثير سوية بل لا يهتد بتيقنه **قوله** هو الفاعل مع
وصف الفاعله في العبارة شامخ في الجملة لا كفي الفرض على المتفطن
بل لا يذهب ذهن المتفطن على حكم ذلك وفيه كلام سخي **قوله** وبه سم
المط وهو ان الفاعل والقابل لا يكونان شيئا واحدا حصة وان الواحد
المحملي لا يكون فاعلا وقابلا **قوله** وما كفى من هذا ان اراد من الفاعل
ان لا يحمل الثاني على المتقدم مثل وجود النهار لا يحل على طلوع شمس ان كان
بت ووجوبه لا يحملان على آكلين ليس الكلام في اجتماع الوجوب في المكان
في آكلين في اجتماعهما في بيت وانما الاستحالة كحبه وان اراد ان
لا يحمل الثاني على موضوعه الواقعي ايضه فلا يتم ان ما كفى من هذا القبول
فان المكان بت ووجوبه محتمل في بت كذا ان الاحتياج اليه وعدم
الاحتياج اليه مجتمعان في آكلين لا يوجد محمول لا يمكن جعله تاليا لمقدم موضوعه او لا
فالفرق للبصر وكذا عدمه ليح ان يجعل تاليا لمقدم واحد كان يقال في كفي
الجسم الناقص المتحرك كفي تقرب البصر وكذا عدمه نظرا الى البياض والحركة وتعد
سببا عدلا عن هذا وقال وبوجه اظهر وهو ان يقال به وفرق بين ما كفى من
وتمثال المذكور بوجه آخر حاصلا ان العالمه والفاعله متغايرتين لستما مختلفتين
بالوجوب والامكان بل هما واسطتان في ثبوتها للمعلوم المقبول كسب لا
والعالمه والعامه صفتا للفاعل والقابل كما انهما واسطتان في ثبوت الايجاب
وعدمه للفاعل والقابل وليس كذا كذا في المثال المذكور فان السورق ثابت للبيض
وعدمه التقرب للحركة وثبوت عدم السورق للجسم ايضه بلا واسطة لا يفرض ثبوت
التقرب له بالذات وثبوت بالعرض لا يفرض **قوله** فان الوجوب بالغير
حاصلا انه ان كان كونه عدمه انما فاة باقتبال مغايرة الطرفين فالمر فان
غير متغايرين كما ترى فكلما لا يتم هذا لا يتم ايراده على حواشيه ايضا وان
كان مع صفا احد الطرفين فالمر بربط **قوله** تأمل بعن وجهه ان المراد من

الاتصال بالاعتقاد لكن قد عرفنا ضعف هذا ما لم نعمل به
 انما يجزئ طلالا بحاج الفاعل في غير محل النزاع بخلاف القابل فانه لا مثال له سوى
 محل النزاع فيكون منعنا مجردا **قوله** تأمل لعل وجهه ان الافضاء امر وجوب
 الافضاء امر آو وكذا القبول امر وجوب القبول امر آو واجتماع الشرطان
 في كل وجهين لو كلفها كما اذا كان للمفعول قابل كالفاعل في جعلها لا كالحار
 مسمى او محمى في كل منهما فان اثر كل على حاله وان اجمع جميع العلل
 ونحن نشبه المنفعة من الاتحاد والقبول من الوجوب والامكان سمي
 الكلام في منافية الاتحاد والقبول بل هو اول مسئلة فانهم كانوا في مقام اثبات
 المنفعة فاضمن المفعول والفعل منافية لازمة لوجوبها والامكان قد عوى
 المنفعة منها مع قطع النظر عن تنافي لازمة في مقام الدليل يكون مصدرة
 ولا يخفى انه ان ترك لعل القابل لمذكور قبل هذا الامر بالتأمل فكان احسن
 لان احتمال الوجوب وادعائه كان في الفاعل لا في القابل ويصلح هذا ايضا
 وجهها للتأمل لكنه ضعف الفاية **قال** كيف فاحتياج هذه **قوله**
 اي كس لا يكون منع احتياجه مكابرة حركة واحتياجه هذه الصفات هي والذى
 نظير من كلامه بهما ان مقتضى ثبات العلة مطلقا فعلا او غيره فقد اضمحلت
 لا احتياج هذا الى اثبات الامكان بل يلزم الاستدراك وكذا الامر في كون الذات
 فاعلا وقابل على بعد كون تلك العلة هي الذات بل يجب ان يدعى بكونها
 مطلقا العلة ان الفاعل ضروري في كل مفعول وليس كسائر العلل فلا بد من فاعل
 ايضا ثم تردد في انه خارج او هو الواجب الى آو الدليل **قوله** وان دفع
 فادعى ليس المراد من هذا الدفع انه مع كونه واحدا صحيح صدور الكبر عنه
 بل معناه اوجه عن كونه واحدا حقيقيا في صدور الكبر عنه فلم يلزم مساو
 صدور الكبر عن الواحد بل هو صدور الكبر عن الكثر وهذا الوجه ايضا لا يجري
 في دفع فساد كون شي واحد فاعلا وقابل **قوله** بل اتقان الفعل ترق
 بالنسبة الى سابقه ويصح الاضرب ايضا لان في السابق كان المسمى
 ان المسمى من اثبات العلم انما هي اثبات العلم لاجلها وحق بهما ان الاتقان
 يشبهه في ثبوت العلم باعراض عن كون المسمى من اثبات العلم انما هي وترق
 باعتبار انهما يشبهان بالاتقان بل و ساط العلم **قوله** لا محال يمنع دلالة

جواب لقوله نلومنع دلالة الاتقان **قوله** لكنه محال كسيف ولو كان كذلك
 يكون الدليل معوضا لمخلف كدعي عنه في مادة الخارج عن القاعدة فلا يشب
 المحط في الموضع الا في اتصال الدليل كما دل عليه الخلف عنه في الموضع المذكور
 اول احتمال كحصيل آخر مثل هذا المحصيل كحسب كون خارجا بعض ما دخله
 في الحكم ايضا فلا يمكن اثبات حكم بدليل في خاص معين مثل زيادة الوجود في محكم
 خاص لا احتمال المحصيل ما فيه والكلام في الآو ايضا كذا كذا لو صح مع هذا ان
 بعض حوائج في موضع ولا يفرق في دليل ولا فرق في كون منش المحصيل دليلا
 عقليا او نقليا او احاساسا فلو كان دليلا يكون معارضا للدليل الاول كما علم
 في المعارض لمقتضى المحصيل والمصالحه قال بعض من سجد الله تعالى
 المحصيل توهمه ان العقل حكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال
 الاحداث وسائر المحكمات على ان الوجود والتشخيص وسائر الصفات زائدة في جميع
 الموجودات واجبا او ممكنا في ملاحظة بعض احوال الواجب محكم بسببه يكون بهذه
 الامور غير زائدة في الواجب على ما قرر عند الحكماء الكمال في العقل اسهل ولا يخفى
 انهم لم يقولوا في موضع مما راينا ان دليل زيادة الوجود مثلا جاري في الوجود
 الخاص الذي يدعى انه عينه تعالى ولكن نحن نخصه بل قالوا انه جاري في الوجود
 المطلق مشترك البتة ونحن ايضا نقول بزيادة نفسه تعالى ايضا والوجود
 الذي يدعى انه عينه تعالى هو الوجود الخاص الذي هو فرد عرضي للوجود المطلق
 ولا يخفى الدليل في ذلك مملوءة عن هذا الفرق في جواب استدلالهم كمالهم
 على الزيادة مطلقا بآو دليلهم او بآو دليل خاص مع قطع النظر عما مر من
 لزوم بطلان طريق السعف الاجمالي على عدم صحة بل عدم تمامه في الصور الآو
 ايضا **قوله** ولا سواه ان منع على كنع وجه التوهم ان الشرح في مقام
 المنع عدم تسليم بان دليل زيادة الوجود ومنعه يكون في مقابلة ما منع
 ومنع على المنع ودفعه ان نعم ان الشئ مانع لكن اورد الامثلة تنظير الاستدلال
 في هذه الامثلة حصص العقل والادلة جارية عامة فيكون مستدلا في دعوى
 بان الدليل فيجوز المنع في مقابلة هذا الاعتبار فان قيل يجوز ان يقول
 الشئ بهذا الجواز بطريق الاحتمال ايضا قلنا فلا يصح الاستشهاد بها والافعال
 محرسة في كل دعوى وليس فلا يكون تخصيص الامثلة وجه فان قيل لا يخص

على ان اراد ان يثبت ثبوتاً مضعف كل المضعف فان كثر وقوعه كخصص كل دليل
عقل خارج عن درج الانصاف وايضا السند لا يتولى كسب لانه في مرتبة ولو سلم فكلما
على دعوى ادعاء الوقوع في الامتداد كما هو المفيد والاسلم في الجواب هو هذا لا يخرج بعده
الاولى في معنى كانت اي العينة لا يقال بلزم جميع بل المضعف والمجاز فان العينة
فما ذهب اليه الحكماء مجاز لان هذا انما يلزم لو ذكر كلف العينة حتى واريه الا علم
واورد السبب عليه ثم سقى الكلام في كلام الشارح ذكره العينة حتى قال **قال**
لانه اراد به نفي العينة كون المراد بهذا لا يفتقد الاشارة لانهما يكونان في العبارات
لا في المازادات وايضا لو كانت ارادة المشر كانه في دعوى الاشارة يصح
اراده ما هو كشاره ودعوى المصريح ايضا **قال** بناء على ما صرح
لا يصح من كلامه هذا ان الحق منه هو الاستدلال على ان الارادة المذكورة صحيحة
في نفسها بل دعوى انه ينهم من كلامه ايضا انها مرادة او لا وعلى العلم بانه اراد كذا
ولا يفهم من كلامه هذا صحيح في نفسه او لم يصح اي لا دعوى الصحة في نفسها ايضا
او على ان الارادة المذكورة كسب تدل على زيادة فانه لا سبب الاول فان
كون مذهب الحكماء بهذا لا يدل على ان نفي هذه العينة هي العينة المضعفة صحيحة
وعدم كون هذه مذهباً لا يدل على ان اراد نفسه كصفاً كما هو وطبقه بل المضعف
واختلاف نفي العينة لا يفي سد كذا في نفي هذه العينة كما مع مذهب الحكماء ولا كما
وكذا لا يدل على الثاني لذلك ايضاً وكذا على الثالث لان نفي تلك العينة اعم من نفي
الصفات وانما نازله وجوده او اعسارية صحاح مذهب الحكماء ايضاً ولكن
يمكن ان يقال انه ادعى الاشارة والدلالة ومطلان الكلام الى جانب بان نفي
بعض اقسامه لا يتعارض وان لم يذهب اليه احد كفي في دعوى الاشارة كما قال في سائر
حيث تكلوا ان افلاطون ومن بعدهم المتألمين ذهبوا الى ان العلم بالباطنة
قدرة شاسع مذهبهم ما ورد في الحديث النبوي من ان النفوس حلت في البدن بالقي
عام وحيث قالوا ذهب المذهب الاول ومن تبعه الى انها حادثة مع حروفها بل هي بواني
مذهب ارسطو ما ومع في الترتيب من قوله سبحانه ان شاء الله خلقناهم من طين فان نفي
العينة المذكورة سببه المذهب المتألمين على السواء وليس في القياس المذكورين
كذلك ايضاً الاشارة الى ما راجح ودعوى ان الاشارة الى امر آخر والا دل
لا يعنى القطع والثبات كسائر الدعاوى وحاصل الكلام من اوله الى ههنا ان الصالح

للدعوى ثبت الاول ان الارادة صحيحة لو اراد والثاني ان الارادة واقعة والعلم
مصحح او لم يصح والثالث ان الارادة كسب بل على الزيادة والمنفى على اتي
حال هو العينة المضعفة فمضاد كون مذهب الحكماء كما ذكر لا ثبت شيئاً من اعيان
الثبت ثم رجوع عن القول بعدم اثبات الدليل كدعي اياها كان بالفرق بين
الاشارة والدلالة وكفاه مطلق الكلام في الاشارة ثم رجوع عن هذا بالامر
بالتأمل من وجهين كما ترى ويمكن ان يقال بهذا لان للعينة كسب وقيد لها
فان العينة بطول في ثبوت مواضع احدها مثل عينة المحصول الناطق بلان نفي
عينة حمض وتاثيرها مثل العينة التي من العسل والاعلى معنى انه ليس وجود
متغير لوجود الاعلى مثل البياض والابيض فهو عسل لم معنى انه ليس هناك موجودان
في الخارج بل موجود واحد فخر من غير سبب من التحليل هذا ان الانسان اصالة وانزاعاً
وثالثها مثل العينة التي من العسل والواجب على مذهب الحكماء فانه لا وجود
للصفات في نفسها ولا مقام ولا انزاع ايضاً مثل الانسان والبياض والعلى
مكون المراد انه اراد به نفي العينة التي بناؤها على مذهب الحكماء فخرج
حاصلها الى نفي نفي الصفات ونفي النفي اثبات فكون اثباتاً للصفات فثبت
الصفات في الجوه فثبت احتمالاً ثبوت احتمال العينة المستعدة واحتمال عنه مثل
السهم للاعلى كما هو مذهب الموملة واحتمال الزيادة كصفاً مثل وجود البياض
في الجسم والحرارة في النار فالحكم بالانصاف نفي احتمال العينة كصفاً بناء
على ظهور البطلان لا مراد او بقاء احتمال العينة الثانية كما هو مذهب الموملة
لا كسب في الاشارة او المراد من الزيادة ما يعم مذهب الموملة وحاصل الكلام
ان العينة كسب هي العينة التي ذهب اليها الحكماء فبالعينة المضعفة ومذهب
الموملة ومذهب الاشاعرة سعى في جانب آخر غير نفي العينة كصفاً من الامور
المتغيرة فله البطلان فحق مذهب الاشاعرة والموملة مدعى الاشارة الى خصوص
احدهما او ملتزم عموم الموملة وادعاء نفي العينة معانيها لا يصح ولا يوافق الحق
واللاهي من الشرح فانه يحتمل كون نفي الاشارة ولكن كسب في كلام المص
ان لم يمنع مانع آخر ومع ذلك لا يعمل الى حد المصريح لان منطق الكلام
اثبات الانصاف بالصفات لا واجب فاكب موضوع هو الواجب والمحمول هو الصفا
وبست الصفة ولا الزيادة موضوعاً ولا محمولاً فبأي وجه نفي هذا المعنى في الكلام

الاول يكون اشارة فتأصل في اطراف كلام الشئ ولا يخرج بما وجده اولاً ثانياً
 وثالثاً ظاهراً وباطناً فاعلم ان نفي العنصر الذي هو مذهب الحكماء باعتبار
 نفي الجزء الاول وهو نفي الصفات فكون نفي الصفات فكون نفي الصفات فكون نفي الصفات
 نفي جزاء الثاني وهو اثبات غايات الصفات فكون نفي الصفات فكون نفي الصفات
 فكون نفي الصفات او باعتبار نفي الجزء الثالث فكون نفي الصفات فكون نفي الصفات
 وهذا لا يخرج لاصح له لان بعد نفي الصفات واثبات الغايات يستلزم ان يكون لذاته
 معاً والمذهب هو نفي الجميع وان صح نفي الجزء الاول فكون نفي الصفات
 لانه في القول بترتيب الآثار لذات ايضاً وعلى قياس المذكور اذ اراد سلب
 معنى العنصر على مذهب اليه كونه فلا خلاف في نفي العنصر **قوله** لا يجعل منه جازم
 ودر الكلام في مثل هذه الامور ان يكون فيجب ان يكون مذهب بوجه لا يوافق سابقه
 ثم اعلم ان احتمالاً الغيرية بعد احتمال العنصر فالغيرية معنى قد يكون عيناً
 بمعنى آخر وكذا الزيادة **قوله** المراد من المنفي هو المسمى بالغير كونه
 منفي اما باعتبار مفهوم التصوري او باعتبار الحكم وهذا لا يعصم عن الحكم
 فما بعد غير من الحكم فما قبله لان الحق تعين من نفي ليس غير لان بعد
 الحكم وعندنا لا عند الحكم لان الحكم ليس موقوف على حكم غير في نفس الامر
 وبعده حتى يرد ان حكم غير موقوف على حكم ليس ايضا فليزوم الدور **قوله**
 وكما ان يكون المراد من هذا الاحتمال سلب بترتيب الكلام وابعده من
 توهم الدور ولكن كان الاول الصق بما هو المراد من الاصل فانه ظان المراد
 من الاصل هو الحكم السلب الذي افاده ليس تأمل **قوله** لكن سلب
 الكلام هو كذا سلب الكلام في مثل قولنا ليس في الدار غير الانسان
 حصر في النوع فان الانسان ليس له نوع وان اريد سلب الانواع
 الاخرى من جنس فبفتح مائة النقص صح فان هذا الكلام يصح مع كون مثل
 الذباب والفار والبرقوث والقمل في البيت ايضاً وهذا اسكال عام يرد
 على القائلين باللاغرية والغيرية ايضا وان كان النقص بالثوب والامتنعة
 خاصاً على القائلين باللاغرية وبالغيرية واحكاماً على القائلين بالغيرية والحق
 المشترك مثل الذباب لا يغير القائلين بالغيرية كل الغرض لان لهم ان يخصوه
 بوجه ايضا والقائلون باللاغرية لو خصصوه ايضا بوجه يفتنون باب التوضيح

عن استدلالهم الاصل **قوله** لانه ح اي حين ما كان المنفي بغير نوع
 اتمت بغير وكان نوع العشرة مغاير للنوع اتمت ما ح لا يلزم من نفي العشرة
 نفي آحادها لغيرها فلو كان لا يلزم من نفي العشرة نفي آحادها لغيرها
 الاثنا عشرة اتمت وهو بطلان هذا الكلام من جانب القائلين باللاغرية مسمى من
 المثال بان آحاد العشرة جوازا وليست بغيرها والمنفي هو غير ما مطلقاً فقول
 وانه انما لا يصح اتمت جواب للقائلين بالغيرية حاصلة منع لزوم عدم نفي العشرة
 وثمة عشر فان نفيها صح وان لم يكن منطوق الكلام وحركة الا انه لازم منطوقه
 لان العشرة استغارة لازمة لوجودها فنفي اللازم يستلزم نفي المندوم
قوله وعدم كسوف الاقل من جواب عن سؤال مقدر عن جانب القائلين
 باللاغرية مانه كيف يتولون ان عند كسوف احد عشرة مثلاً يحصى العشران والنفي
 نفي افراد نوع العشرة ونفي الزايد لازم والحال ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فاجاب
 بان المسمى بعدم جزئية لا اصل عدم كسوف وايضاً هذا في نفس العدد لا في كسوف
 كما في الشرح وقد عرفت ما في دليله ايضاً ثم اجاب بان عدم وجود الاقل
 عند وجود الاكثر لا يضر فيما كسوف فانا كنا نقول ان عدم صحة المثال المذكور وهو
 في الدار الا عشرة مع وجود احد عشرة لوجود العشرات تحت احد عشرة ولزومها
 له فليست اللازم يستلزم سلب ملزومه فلا جامع سلبها اثنائه فلا يلزم استحالة
 قائم على ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فلا يكون العشرة لازمة له فلا يلزم منه
 سلبها سلبه بلزم ان لا يوجد عشرة واحدة ايضاً فلا يصح المثال ح لعدم صحته
 المستثنى فلا يلزم من قولنا بان المثال نفي باق افراد نوع ما في جزئ الاشياء
 صحة المثال المذكور حين وجود الزايد فان قيل كوزان لا يلزم نفي لوجود
 جميع العشرة ولا استغناء ما جميعاً فبعد عدم اللزوم لا يصح الحكم بالبطلان
 لا في المستثنى منه ولا في المسمى قلنا احد الامر انما لازم والتبعيض صح
 ملزم بطلان احد الحكمين فوجوده الاجوبة اربعة وما ذكره في الاصل منها اثنتان
 والاثنتان الا ح ما مر ذكره في الشرح والاصل **قوله** يجوز نفي غير كل منها
 لان حال حين كسوف الكل يوجد جوازا قوله فعدم صحه سلب غير جزاء حين وجود
 الكل ليس لوجود الكل بغيرية بل لوجوده جوازا قوله فعدم وجود الكل لا يجوز
 سلب ذلك بجزء استلزامه سلب الكل لانا نقول بجزء الآخرة فرض هو لا غير

وفي ملاحظة الناس على العكس والتفاوت في الطرفين باعتبار ملاحظة
 يكون منها منفكاً ومنفكاً عنه لا في اصل الاتصاف بالوجود والعدم ولا في عدمه
 مضمناً كما هو اذا اردت ان تصح صدور الانفكاك في الوجود عن العالم على الصانع
 يراد انه تعالى متصف بالوجود والعالم متصف بالعدم والتفاوت في العالم ثم في
 التي تميز من عدمه او ان يميز انفكاك العالم عن الصانع ويكون معنى انفكاك
 الصانع عنه في القيد الآخر لا معنى لتصافه به بل معنى سلب التصافه به فان قيل
 لو كفي في انفكاك الصانع عنه بهذا المعنى فلهذا لوجب في القيد الاول هو قيد في الوجود
 فلهذا ليس كما اراد على هذه الملاحظة حتى يكفي وجودها في قيد الوجود فان هذا المعنى
 يوجد في الانفكاك عن احد الجانبين فقط بطلان مضاف انفكاك العالم
 عن الصانع في الوجود فالانفكاك من الجانبين بهذا المعنى لازم الانفكاك مطلقاً
 فلا يوجد انفكاك من جانب واحد مقابل للانفكاك من الجانبين فلا بد ان يوجد
 في كل من الجانبين من انفكاك لا يكون مؤداه بعينه هو انفكاك الآخر ولا تضام
 بل امدار على قيد آخر حتى لو اورد به او عدمه في غير ما احتجنا اليه تلك الملاحظة
 فان العالم منفك عنه تعالى في الوجود الثابت له ومتصف به والصانع منفك
 عن العالم في عدمه محض ومتصف به غاية انه اورد به الانفكاك الصانع في الوجود
 او في عدمه في غير العالم مضافاً وهو انفكاك العالم عنه في الوجود او في غير الوجود
 الصانع منفك عن العالم في الوجود الثابت للعالم ووجوده والعالم معزوم
 والعالم منفك عنه في عدمه في غير ما احتجنا اليه بالصانع وكذا اذا اورد
 بدل في الوجود او في عدمه في الوجود او في غير ما احتجنا اليه الملاحظة فليس هذا
 اذا اورد في القيد انه عدمه فيكون المراد عدمه في الوجود بعينه اعم من ان
 لا يكون له جزاء او يكون ولا يكون عين الآخر فمأخذنا ان يبقى شيء
 فاستعذر به بقوله وعلم انه يقال **جواب** والايجاب الجزئي هو والمراد
 من الايجاب الجزئي هو الانفكاك في الجملة ما في الوجود او في غير الوجود من السلب
 الكلي سلب الانفكاك فيها معاً فتثبت انفكاك ما كالحاجب جزائي وسلبه
 مطلقاً سلب كلي **جواب** ليس الفرض ببناء هذا على ما فهم من كلام السيد
 والشهيد من ان الحكم بعدم صدور السورف اذا اعتبر الملاحظة
 هو اعم وبعبارة اذا علم واما في كلام المحققين عدم انفكاك الكلي عن جزائه

في السورف والوجود الذي لا ينفك عنه في الصفات التي هي معاً في الوجود والعدم
 ومتعلقاً بها كونهما غير مستقلة كما هو موصوفه واما الصفات التي كلاً منها فيها
 كصفات الواجب فليست مما لا ينفك عن موصوفاتها في الذهن فليس البعض
 بها معنى في تعريف الغيرين وجمعاً في تعريف لا يفرق بينهما متغيران ولا
 صدور السورف فبعض جمعا ولا خصوصاً له محل الانفكاك في العقل على
 الانفكاك في الذهن الا ان يقال انهما منفكان في الجزئية الموصوفة **جواب**
 تأمل وجهه ان الكل قد يعدم بدون انعدام بعض اجزاء فان احد اجزاء مركب
 اذا انعدم او لا يعدم المركب والاجزاء الا في موجودة وعدم احد الاجزاء غير متعين
 حتى يقال ان عينه بل في اجزاء انعدم او لا يعدم بل يعدم بعضها في لزوم انعدام
 احد الاجزاء عند انعدام الكل ايضا فلهذا انعدام القضية على المذهب المستحدث
 بانعدام الحكم الخارج عنها وليس المراد ان القائلين بهذا المذهب يترددون
 فقط بل يترددون واقع عن غيرهم ايضا وذكر هذا المذهب وقع غشياً وقبح
 مقالته في حواشيه على شرح المحصول لا يحجب وعلى حواش السيد
 مدرس سرته عليه قد اختلف في ان عدم اجزاء حيث كان جزءاً هل هو عين عدم
 الكل هناك ام سببه فذهب السيد ابي شارح المختصر الى الاول وسماه الفاضل
 ابي السيد مدرس سرته فبعد كنهه حيث كان وجود الكل غير وجود اجزاء باقية
 والصفة الواحدة بالشيء لا يجوز ان يتصف به كل من المتغيرين فالارتفاع الواحد
 بعينه لا يجوز ان يتصف به وجود اجزاء والكل ملاك يكون عدم هذا عين عدم ذلك
 وايضا اذا ارتفع احد الاجزاء فقط كان هذا الارتفاع بعينه ارتفاع الكل فاذا
 فرض ارتفاع سائر الاجزاء معه فلا شك ان ارتفاع ذلك لم يتغير في ذاته
 وانما يتغير عارض له هو انفراد في ان قل ارتفاع ذلك اجزاء بعينه فقط هو
 ارتفاع الكل لزوم الحكم الباطل وان حصل ارتفاع احد ما لا بعينه ارتفاع الكل
 لزوم ان يكون الكل عين الجزئي وهو بطلان بالضم مع انه يلزم ان يصير شيء باعتبار
 امر ممكن الاجتماع مع غير نفسه وهذا يلزم ايضا ان حصل ارتفاع كل الاجزاء
 هو ارتفاع الذات لا ارتفاع شيء منها فمأخذنا ان قيل ارتفاع الكل ارتفاع
 الكل لزوم ان يكون شيء معين عين كل واحد من الاشياء المتغيرة فليزم ان يكون
 المتغيرة متغيرة وبطلان لا يكفي واذا بطل اللزوم كلها بطل الملزوم فبطل

المستلزم يجوز واحد منها وهو كون ارتفاع يجوز عين ارتفاع الكل انتهى
 بعبارة واحداً للشيء بان يكون عدم احد الاجزاء الكلي سلباً لعدم الكل
 جزئياً لان كون الكلي علة للجزئ انما يستلزم في الموجود لو جوب تكون العلة
 في المحصيل من المعلوم ووجوب كون علة الموجود موجوداً والكلي في حيث
 هو كلي غير موجود بخلاف عدم فان علة لا يجب ان يكون موجوداً فخص
 في نصيحه فارجع اليه كل قول كانه يكون علة ارجح من المعلوم فما
 افاده للمعلوم والكلي ارجح في عدم من الجزئ ثم بعد اشارة بقوله فتأمل
 الى الرد في كون عدم الكل جوازاً محتملاً ان يكون هو ايضاً كلاً حسب
 تعدد العمل اليه في عدة مرات الاجزاء كما قال الشيخ يجوز كون حركة الشمس
 على اصل الخارج مغايرة لها على اصل المدبر وجعل الارتفاع صفة الموجود كما في
 بحث الاول ايضاً لا تخلو عن فعل لانه صفة الارتفاع لا يفرق لانه لا يجوز قيام
 صفة واحدة محلين لا يجوز كون ارتفاع واحد بعضاً لوجوده لان الشيء
 الواحد لا يكون له بعضان ثم اعلم ان المحقق اجاب الشق الاول بالانفكاك
 من الجانبين وتوجه الرفع استحالته الموردة في الشق الثاني حيث قال لا يجوز
 مثل ذلك في الصفة مع ترك وجه رفع استحالته الشق الاول فلعله لا داعي
 للظهور في الرفع المذكور وتوهم انتقال استحالته الشق الثاني لانه علم الانفكاك
 من الواقع والتعقيل العرف ثم لم يورد المناهضة على وتيرة واحدة حيث
 قال ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوفين والجزء بالنسبة
 الى الكل وكان اللازم ان يقول والكل بالنسبة الى اجزاءه ليعلم في الموصوفين
 بالنسبة الى الصفة فلعله للتفنن او لاحتمايين في التوهم كما حذر في الانفكاك
 احدهما مثلاً من المعنيين فاورد كلامهما على احتمال تأمل قوله لانه لا يجوز
 بهذا مما لا حاجة اليه كفاية سابقاً بل لعله هو عادة لربط للاحقة قوله
 في بادي الرأي او لا يعني اذا كان المراد كون العقل انفكاكها في الخارج
 كما ان معنى ما بان المراد هو الخواص في بادي الرأي او بان الخواص اعم
 من ان يكون مطابقاً للواقع او لا قوله اقول لا يكفي في فان قيل
 مراده قدس سره سلب عدم وسلب كسر مطلقاً لا سلب عدم والخبر
 المحقق من كونها مغايرة من بسلبها عن العالم بان يرجع السلب الى القيد

فقط او مع المفيد حتى يقال اثبات الجزئ للعالم حسن اثباته للصانع لا ينافي الانفكاك
 في الجزئ لان معناه عدم الاتحاد فلنا ليس الغرض الا انه اذا كان المراد منه
 عدم انفكاك الصانع على قدر كونه متجزئاً عن تجزئ العالم كما هو الظاهر السعيد
 لا يكفي في نفي الانفكاك المعبر في العرف وهو عدم الاتحاد في الجزئ والافضل
 استدراك القيد فان قيل ان اورد القيد لتطيق الدليل على المدعى هو عدم
 صدق التعريف على الصانع مع العالم فتكون تفرع المدعى على الدليل
 قلنا نعم ايضاً لا يكفي لان اثبات الجزئ للعالم لا وجه الاتحاد وكان الواجب
 ان يقول والصانع لا جزئ له ايضاً حتى يصح ان يقال انه متجزئ ولم يتجزئ مع العالم
 في الجزئ بل يقال حتى يصح بدون الاتحاد في الجزئ كما يقال الواجب لا عدله
 حتى يصح انه معدوم بدون انعدام العالم كما هو معنى الانفكاك في عدم
 وقد مر ايضاً ان معنى عدم الاتحاد في الجزئ اعم من ان يكون له جزاء لا مال بعض
 من يستند اليه ما حاصله انه قدس سره لا يبي كلامه على الانفكاك في الجزئ بالمعنى
 الذي عليه المحققون لا على المعنى الذي زعمه المجهلون ولهذا لم يصر الى
 التحقيق بهذا الوجه وقال عليه النقض غير وارواش ولا تخفى عليك
 ان الايراد كان على التعريف المختار بالترديد في الانفكاك المذكور
 في كلامه بعد حفظ ما اراده به بانه هل يكفي كونه من جانب واحد او يجب
 ان يكون من الجانبين كما قال واورد على هذا التعريف المختار بانه ان
 فاجاب جواب عن جانب صاحب التعريف المختار باختار الشق
 الاول يجب ان يكون كلامه قدس سره عن جانب الموردة على التعريف المختار
 كما ذكر مع انه لم ينقل ولم ينقل عن احد ان المحققين يقولون بالانفكاك
 في الجزئ معنى آخر نعم لو كان الايراد على المجهول بان هذا ليس معنى الانفكاك
 في الجزئ فان المحققين على خلافه وصحح النقل لكان له وجه وقول الشيخ
 البعض غير وارد لان لا يدل عليه ولا يؤيده ايضاً لانه جواب بوجه
 آخر حاصله لا حاجة الى التفسير لانه لا يصح بعد التفسير كما هو حاصل كلامه
 قدس سره واعلم ان هذا الجواب وهو ان عدم الانفكاك في النقل سواء كان
 واقعاً ايضاً او لا يكون جواباً عن حصن المدعى استناداً على تقدير وجودها
 فلا يحتاج الى تعريف وليس من الاجوبة التي اجاب بها الشيخ

بعد ما قال قلت النقض غير وارد **والسبب** فانها كسها اي انفكاكها من السبب
ليس الا بان كان لاحدهما حر ولا فجزا آخر فلا بان كان لاحدهما غير ولا يكون
لا فجزا أصلا وان صلح هذا ايضا لصحة الانفكاك لكنه ليس بواقع فيها
قال الشيخ يجوز العقل وجود كل كما قال بعض من يستدل بهذا الكلام منه
فدس سر مناف بظاهرة لاحصه في الحاشية لشرح المختصر انه لا يمكن ارتفاع
اجزاء مع انفكاك كلكه خلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه فان افعال
هيئتها هو المتصور دون التصور اما في اجزاء الكلى فلا محالان والسبب
في ذلك هو ان عدم اجزاء هو بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك
ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير
لعدم ملزومه يمكن تصور الانفكاك بينهما انتهى انتهى العقل الطائفة الى هذا داخل
في منقوله وقد عرفت حال كون عدم اجزاء بعينه عدم الكل لم يصور عدم اجزاء
مع بقاء الكل في الخارج ليس مستحيلا غايته انه غير مطابق للمواقع نعم انفكاك
اجزاء عن كلكه في العقل بان يوجد كلكه في الذهن ولا يوجد اجزاء في حال
فهمنا التصور محال كما هو محال في الخارج ولكن ليس ايراد الانفكاك
في العقل بهذا كما يفهم من قبولها صدق التعريف اذا علم في الانفكاك
من المطلب وغيره وعدم صدقها اذا لم يتم بل صرح الشيخ بقوله لان ايراد
ثم اعلم ان الفرق بين اجزاء واللازم في الحكم المذكور مع كون اجزاء لازما
ايضا اما باعتبار الوصف العنواني او ايراد باللازم ما عدا اجزاء والاول غير
معقول لان ايراد انفكاك نفس اللوازم ونفس الاجزاء باقية وصف
عبرنا ولا دخل للوصف فيه واللازم ان يكلم على اجزاء بانه لا غير الكل وغير الكل
ايضا بغير العنوان جو اول لازما فلا يصح الحكم على شئ على اطلاقه انه غير
او لا غير شئ **قال الشيخ** فلهذا الجواب غير صحيح بل هذا هو بناء على
ما حمل الشارح كلام المحقق عليه من كون العقل انفكاكها في الخارج كيف لا
والانفكاك في عدم او اجزاء اعم من الانفكاك في عدم فقط فلما لم يصدق
الا على ما لم يصدق كلف مجموع الاخص وهذا على ما حمل الشارح كلام السيد عليه
من ترك العقد المذكور وادرا فيه عدم بدله كما هو في تعريف الشارح **قال الشيخ**
وبشبهه يكون مراد الشيخ في التعريف اي التعريف الاول الذي مر واسب

ذلك اي هذا التعريف ومؤواه والفرق بين السوفيين ان هذا الاول هو السبب
الجزائي حيث قال يصح عدم احدهما مع وجود الآخر ولم يقل عدم كل واحد منهما
ومؤدى الثاني وظاهره هو السبب الكلي كما مر في الشارح فلهذا هذا المعنى
فان الظاهر صاحب التعريف هو الشيخ **والسبب** فان الواجب في هذه انه
وان لم يكن له جزء لكنه كل قدم فانه كما اذا تعدد القدماء بسعد والصفا اربعة
ووجد قدماء بعد الصفات كذا كلك يوجد مجموعا قدماء مثل مجموع ذات
الواجب وعدم ذاته مع قدرته وهكذا مع كل واحد من الصفات موجود مجموعا
بعد الصفات ثم مع كل اثنين منها يوجد مجموع من الذات وذلك الاثنين
موجود مجموعا اكثر من الصفات كذا فان الصفات اذا كانت سبعة كص في مرتبة
الاول سبعة مجموعا وفي المرتبة الثانية احدى وعشرون مجموعا وسبب اذا علمه اربعة
اربع وهكذا يمكن السبعة في السبعة سبعة بعد احواله فانه كص في اربع كل واحد
من احواله مائة فكون السبعة سبعة كاحواله فكون مجموعا في احواله من ضم
سبعة سبعة في ضم واحد واحد في احواله من ضم خمسة ككون احواله من
كما في ضم اسس اسس فان الباقي بعد احواله في ضم الاسس اسس مثل احواله
الاسس اسس كما في ضم خمسة وواحد احواله في ضم خمسة
عده وضم اسس اسس فان احواله بعد الاثنين في السبعة فانه كاحواله احواله اسس
يكون احواله خمسة واذ احواله خمسة يكون الباقي اثنين كما كان الباقي
بعد احواله واحد واحد ستة واما السبعة بعد الواحد وعلى هذا القياس
اي عدد كص من ضم مائة كص من ضم اربعة فان الثلثة في السبعة بعد اربعة
فها وبالعكس فينبأ ان عدد احواله في احواله في احواله سبعة عدد
كل منهما فها فانه خمسة وثلاثون ثم اعقد عدد مجموع احواله في ضم مائة
السبعة فجمع مجموعا وعلى هذا القياس في الاعداد الاخر فان في الثمانية
السبعة بعد الواحد وبالعكس والاثنان بعد السبعة وبالعكس والسبعة
بعد الخمسة وبالعكس عدد الاثنين ثمانية وعشرون وعدد الاسس في التسعة
سبعة وثلاثون وكذا في العشرة مثلا التسعة بعد الاحوال وبالعكس والاثنان
بعد الثمانية وبالعكس والسبعة بعد السبعة وبالعكس والاربعة بعد السبعة
وبالعكس والخمسة بعد الخمسة فمواضع الوسط يكون العشرة عدد زوج

وكان لها نصف حتى وفي احد عشرة يكون وسط خمسة عشر مثل الثلثة والرابعة
 في السبعة والاثني عشر في العشرة وحسب اربعون وقدم في هذا الباب شيئا من التفصيل
قوله لا ذات صفات كمال وهو احد هما ان المتعدد ببعض افراد
 ذات بعضها صفات بل صفة ايضا او صفات فثانيهما ان يكون كل واحد من افراد
 المتعدد مركزا من الذات الصفة او الصفات كما مر في الحاشية السابقة كذا
 الواجب مع العلم وذاته مع القدرة او مع الاشياء مع الثلثة مثلا من الصفات
 ولكن عدم كون المركب من الذات والصفات القائمة بذلك الذات ذاتا محل
 تام فانه ان كان صفة فهو صفة ما ذا ولم يعلو بالواسطة من الذات والصفة
 في الموجودات ولو قالوا بالواسطة فليس كذلك لانه ليس مثل سلب احتمالة
 الصفات فيشكل الامر في القول بزيادة الصفات على اقل حال **قال**
 وما نقل من ان القول في جواب عن سؤال مقدر هو كيف يقول لا بأس
 والقول بغيره الجواب والكل مختص بغيره كما مر ومن سواه من الاشارة
 والمعمول لا يقولون بغيره فيقولون لا يراد به قول الاشارة كما هو اللابق ساج
 الاشارة وادراد قول المعمول ليعلم الجواب بان لا يصح للمعمول ولا مدخل له
 في السؤال لان مخالفه المعمول لا يفرقا لان ان يقال ذكره للمبطل فبان المعمول
 معلون ايضا كما كان سلب كمال فيكون ما اورد للتقوية ثورث النقصان
 وعدم الاعتناء بالنقل الا عن الاشارة ايضا في الحاجة الى هذا الجواب ما هو
 اذ لم يرد بقوله ولا بأس من التزام الغير فبين الجواب والكل من عند نفسه والآن
 خالف الاشارة في تعريته كما هو اللابق ذكر الوجه لعدم البأس بلا عقل عنه
قال شبه على كصيص لفظ الغير من اعلم انه لو اطلق مثل هذا في القدم
 بان يقال مثل القدم هو الذات الموجود المسمى بالعدم كلفي فيما
 افاد هذا التخصيص كمن السبب في التعدد لانه لا يمكن الاصطلاح
 في الغير من رجوعه في التعدد لا يوجد الاصطلاح فان المتعدد في العرف
 موجودان غير الصفة والموصوف بل أجزاء والكل ايضا فانه اذا وجد في بيت
 موجود مركب موصوف بصفة لا يقال في العرف اذا سئل عن الموجود فيه
 ان فيه موجودين بل يقال ليس فيه غير زيد مثلا كما في الشرح وسيجي ان نقف
 التعدد بناء على نفي الغير ثم لم يكن لنا حاجة الى كصيص مفهوم مساو للغير

حتى يراد الاسئلة والاجوبة في تعريفها لطلوها بل كان كفي ان يقال هي
 غير الصفة والموصوف بل أجزاء والكل المستحيل المتعدد هو تعدد قدماء او قدماء
 ليست بعضها صفة ولا جزء البعض فسمعت من الاسرار ان المتعدد رجوعه
 كان معلول كان مناسبا ان لا يورد في الكتب بمعنى الغير من وحيال لعله
 جد واهي لطالب الكمال في حل الاجوبة اولاد في ان ثمة امور متعارفة اوجه
 عدم قبول التعدد ثانيا لعدم قبول الاستحالة وثالثها عدم كون الصفة مدعى بان عدم
 لا يكون الا ذاتا وسند الثاني اما منع المتعارفة لكونها لا غير او منع كونها قديمة
 لعدم كونها ذاتا وسند الاول ايضا احد هذين الامر فانظر فيما بعد وما لا بعد
قوله بل علاقة التي تترك في اثبات اتحاد المبدأ بالموضوع ونحو
 حملها بلا واسطة مسموعة اتحاد مع بل البياض بشرط لا علاقه كما كان بهذا
 مكتوبا في حاشية الكتاب ثم ادرج **قوله** فتأمل بعد وجه انه بعد ما
 اتحد في الوجود مع الواجب ما هو متحد بالذات لهذا الاعتبار بشرط لا فلا
 يبقى الخارج الزايد الا هذا الاعتبار فبقا قس في موجوديته ولو لم تعدد
 القدماء بسبب **قوله** مع جواز الاتصال في الاول ان يقول مع كونه كما لا
 بل ان لا يرد ومن كونه كما لا وغير كمال كما يقول في الاتفاق على ان
 كل ما يصف هو به في هذا السور المذكور هو ما في شرح السور عنه والمذكور
 في الآتي في هذا الشرح لا ترد به حيث قال عموم بل لابد ان يكون من صفات
 الكمال بعض **قوله** ولا يلزم قدم في هذا مما لا حاجة اليه ظاهر الآية لم يذكر في
 الدليل المذكور لزوم قدم حادث او حدوث قدم ولم يذكره شارح التوحيد
 ايضا في ذيل نفي لزوم السمع لكنه ذكر هناك بعد الاعتراض المذكور نقلا
 جوابا عنه بان ذات الواجب لا يخرج عن الحوادث وكل ما لا يخرج عن الحوادث فهو
 حادث اذ لو كان قدما يلزم وجوده في الحوادث في الازل واجاب بان اللازم
 منه فمما الكلام هنا جواب عن سؤال مقدر هو ذلك الجواب المنقول
 في ذلك الشرح ايضا **قوله** ان يكون كل على كل واحد من افراد الكمال
قوله لا هو مع وصف محدث كما على تعدد كونه هو مع وصف محدث
 ايضا يجب ان لا يخلو ملزم اجتماع القدم ومحدث في الصفة في التزام
 هذا اذ ياد في الاستحالة عند السور عن السمع **قوله** على ان كونها خاصا

هذه العلادة لازية له على سابقه لان التقابل يكون الكمال اللاحق من روافد
الكمال السابق بقوله سواء كان اللاحق حروا او خاصا او عاما مشتركا في الواقع
في الواقع او من غير اني فردا ثبات العام في انساب كونه من غير اني فردا لا يستلزم استيلاء
زايدة على استيلاء الكمال في زمان سابق او لاحق **قوله** والعام
الذي آه ذهبوا بعد ما حققوا ان الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي على
وجه لا يلزم منه استيلاء على كسبي عن قريب وان الاشياء كلها جزئياتها وكلها منها
صادرة عنه وان الجوز لا يصدر عن رأي كسبي في نسبة الجميع
بجوزيات الى انه كوزان يصدر عن رأي كسبي من غير ذلك الفرد الجوزي في صدر
الجوزيات عن الواجب بهذا الوجه في مادة كل جزئي بصور مضمون كسبي
من غير كسبي في ذلك الفرد والظان المنع في الفرد يكون مضمون مكررا
من مضمونات كسبي كما يقال في مادة زيد مثلا الا ان الكليات العالم اس
فلان سكن في موضع كذا وهكذا حتى يقال لا شئ في كل تفصيل
شئ في مفهوم مجموع معه في زيد وسعد فلهذا وفي كل جزئي وفي
مجموع مفهوم كسبي بسيط من غير ان يسل على الظاهر **قوله** كما قالوا
في علم الواجب مما حاصل ان القول لا ضافة العدم في هذا المذهب
ليس مختصا بهذا المذهب بل هو لازم كذا من يقول بان علمه كذا ما يشاء
حضوره ايضا فان صحيح هذا يمكن لنا ان يصح كذا فاكرا او شئ والاكراه
في نحو هذا على ذلك المذهب وهو مذهب معتزلي بكونه من الفضلاء
قوله اقول كونه من الانتقال مما بناه هذا الكلام على ان المحذور من عدد
الصفات العدمية هم المحذرون للنصارى كما هو الواقع فيكون حاصل
استيلاء المحذور الكفر كقوله النصارى بقولهم سلمه فلهذا فكيف يقولون
انهم باكثر فان اجيب باننا كوناهم بقولهم ثلثة ذوات فلهذا من اين
علمهم انهم يقولون انها ذوات فان علمهم انهم حوزوا الانتقال قلنا كوناهم
الا انتقال لا يدل الى آخر ما ذكره الاحتمال انما يفيد الاحتمال لا يجوز كونه
واتا اذا كان الكفر غير المحذور فلهذا ان يقول كوزان يكون الكفر لا اعتداه
بانهم قالون بانها ذوات ونورد يجوز الاسعمال على طريق السند فلا موجب
اصح في مخالفة كذا غير واقع فان الاشاعة يكتفون النصارى كونههم

مع قولهم بالصفات العدمية **قوله** نقول عن الانجيس لعلمه من روافد نقل
مذاهب فرق النصارى ليس في نفس الانجيس وصاحب الصيغ من عند
طحايف المسكرين قال والطاهر الثاني النصارى وهم كانوا قسرا تنظر مطولين
المسك على دين صحيح في توحيد الله ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى
بعد تنقذه فقالوا وابل المستورة به ولم يعرج بان هذا النقل من الانجيس او من روافد
ثم بعد ما نقل كذا كثيرة في ذيل هذا الكلام قال وهذه النصوص قد استخرجها من الاصل
فانظر ان اول الكلام خارج عن النصوص فما وقع بهنا من ان صاحب الصيغ
في بيان فرق النصارى ناقلا عن الانجيس ليس بصحيح فانه اذ لم يدع احتجاجا
من الانجيس وما نقله انا هو آخر كلامه لا بيان الفرق ايضا كما وقع بهنا
بالوجه الاول مما لا حاجة اليه قال شرح الصيغ الشطور والمكاهل ويعقوب
من ائمة النصارى الا تقوم بالصفة السريانية في صفة الجوزية كما لساك لان
فانه جوهرا والاكراه كان محذورا على الجوزية لانه عندهم جوهري بمعنى انه قائم بنفسه
غنى عن المحذور وادوا بالكلية العلم وقيل الكلام قولهم هذه الالفة واحدة في الجوزية
اي واحدة بالذات اي ما صدقت هذه الالفة عليه شئ واحد كما يصدق على
الانسان الانسان وفاعك وكاتب قولهم وكن من روح القدس
ارادوا به الروح الطاهر لا من حيوة له التي سموا روح القدس والا ما صح
قولهم المسيح جوهري من جوهري جوهري لا هو في جوهري لا هو في لانه يكون
مع كلا جوهري لا هو فيا وقال المكاهل المسيح جوهري من اقنوم واحد صابر
الجوهري باللاتحاد اقنوما واحدا صابرا جوهريا بعينه **قوله** في عدة مواضع
من الانجيس قال في الصيغ منها ما جاء في الانجيس روحا في الصيغ الرابع
عشر هكذا في فيلوفوس من يراة ويغاني فقد راي الاب كلف يقول انت
ارنا الاب ولاتوا من ان بابي وابي به وان الكلام الذي انكلم به ليس من قبل
نفسه بل من قبل اهل المال في هو الذي يعمل هذه الاعمال الذي اعمل آمين وقيل
اتى بابي وابي في هذا لفظ الانجيس المنقول الى العربية كمنقول اول عندهم ليس
سعد بغير عدم التوحيف والتفسير قطعيا على ما ظنوه لجواز ان الله سبحانه ايتنا
تشريفا كما سمي ابراهيم خيلا تشريفا ولان من كان متوجها الى شئ متقيا
عليه فقال ابنه كما يقال ابنا الدنيا وابنا السبيل مجازان يكون تسميته

بالعلم ومن طرف الاثبات مذهب المشتهين القائلين بالزيادة والخبرة خلافاً لما
وما شافى طرف النفي والاثبات مذهب الاشاعرة ويكون العبارة قبله واخذ بالي
والذال كسواء بعيد احتمال العموم وكونه في مقام التمدح كذا لك خصوصاً بشموله
اكثر الغيب واكثر الشهادة بحيث ما غاب من علمه الا اقل قليل **قوله** ان خبره كذا
يعول العموم قال في الصحاح واما هو من ايضا يقول به وكما في العلم حيث
يشتمل جميع الموجودات لا يلزم مما ذكره شوب اصل كمال العلم لا يفيد فان مراتب
الكمال متفاوتة **قوله** لا يخفى ما قلناه لانه لا يمتنع المعرب **قوله** فربما يحتاج الى
لعله انما ان الاستدلال به هنا غير لازم على السعدرا ايضا بل التفرع كفي به من
لان هذه المقدمة تكون حجة مدعى مدقلا دليلها هو المقدمة الكلية السابقة ولا يخفى
المدعى والاضحاج الى الاستدلال في مقام دعوى تلك المقدمة لو لم يكن تلك
المقدمة بديهية كذا يدان بتراجع مقدمة على مقدمة كتاب هذه الناحية الى نفس
المقدمة الاولى كما فرض ان الاثبات في العام بعد الاثبات في الخاص وبسببه
يستلزم المصادرة فالاحسن عدم جعله اشارة الى امر **قال الشافعي** في بدائع
الآيات السبوتية والارضية وفي نفسه يحتمل ان يدعى دلالة كل واحد من الامور
المذكورة الثلثة على علم فاعلم فكون كل واحد دليل والاولة بله اقسام
وان يكون المراد دلالة مجموع الامور الثلثة فكون مجموع دليل واحد
فكان يستدل من التخاليف بينها وسعي من التفاوت انما خشي فيها واحق
ان كل واحد منها بكل ذرة من ذرات كل منها من الافعال المتفصلة التي يدل
على كبرها فكيف ما علم فاعلمها سبب ول يكفها راكرونها في بردن
بدا من هذه كبرها والتخيل في الابراديبوت النحل لظهور غرابها عند كل
من له دربة في الجملة وان كانت قليلة سبب ترك درختان بسور
نظر هو شيا بهر ورفي دفتر بيت معرفت كركا مشهور **قال الشافعي** بل خط
الكتاب والسنة ولعل الاولى العقلية انما هي عند الطواهي السعدرا نقل
الشافعي في شرحه للمهاكل عن مصنفه بعد اثبات وجود النفس بتبدل البدن
وارجاها فانا بالتجديد والسعدرا والاراديا وكما في سنن الترمذي والشيخ
والسعدرا معطى في سنن الوصوف اومع الاسعاف كما في سنن الاخطاط

جليا

جليا او خفيا وبقاء الذات في جميع هذه الاوقات كما حكم كل شخص على نفسه
باني هو الذي كتب اماه صل هذا وعلى غيره بانك هو الذي كتب اماه قبل هذا
من الطفولة الى الآن بان قال ثم ما ندب عليك ان المحو اشار في غير هذا
الكتاب الى جوان هذا الدليل في سائر النفوس نحو انه اذ لو لم يكن لها نفس باقية
لكان النفس بتبدل كل حين والمحدث الصائب حكم خلافه وبان النفس بتغير
بذاته مستمر مع تبدل بدنه ولذلك يتذكر ما احس من تلخيصات ابنته عنده
نفس مجردة كما هو مذهب الاولين وبعضهم اثبتوا في النيات ايضا بل هو
ذلك من بعض بل هو محال لمعروف بعضهم في محو اثار ايضا وان من شئ الا وضح
سكده ولكن لا تفقهون سببهم ثم قال واعلم ان بقاء الذات في الحيوانات
كما في الانسان وقد صرح الشيخ الرئيس في جواب اسئلة بهمنيا رخصوة التفرقة
من الانسان وبينها واما في النيات فليس في تلك كبرية من الظهور وبعين
المنطوقه كما لا في الجواهر اخفى ولقد كثر بهمنيا رخصوة رتقا والذات من الشيخ
الرئيس واكل جميع اجوبته الى اثباته في الحيوان بهذا الدليل وصرح بان اثباته
في غير الحيوانات صعب وكما بالغ بهمنيا رفي التفرقة حتى ابدى احتمال سبيل
الذات في الانسان ايضا قال الشيخ في جواب بعض ايرادته على ما سمع من
كشف كعني مسموع منه مع تجوزة بجد الذات انتهى واعلم ان حكم
كل شخص في الاطفال على نفسه بانا انا وعلى غيره بان انت انت واما يحتمل ان يكون
لعدم اطلاع اصلا بالتبدل والتغير في البدن كما في الاطفال وبان التبدل
في الجواهر لا يستلزم التبدل في الكل الا ان يقال عدم اطلاع عليه ايضا يدل على انه
غير البدن فكون حاصل هذا الاستدلال ان الذات معلوم التبدل والاحوال
والبدن غير معلوم الاحوال والتبدل فالذات غير البدن وكان حاصل الاستدلال
الاول ان الذات غير متبدل والبدن متبدل آنا فانا ولكن سقى ان الكلية في الاحوال
علم في الذات وسبب العلم بها كليا في البدن غير مسلم ومجرب في الطرفين لا يفيد
الخبره وكشف مدعى كذا علم احوال الذات ومن جملة احوال الذات متغيرته
للبدن وليس معلوم الى الآن ثم اعلم ان التجرد من جهة الزمان مشهور من
بهمنيا روجاب الشيخ ايضا بناء على ذلك مشهور والتجرد بهنا كسب التخل
والشعر في البدن وعدمها الا ان يقال لا منافاة لجواز التجرد من وجهين

عام وخاص كان في ان العقل البشري او يقال كلامه في تعالي الذات وعدمه
 ووجه كان ولقد علم تعاليه يجوز كونه عن البدن الى انه يستدل به كونه عن
 البدن على تعاليه الذات **قوله** وان اراد انه هو في علمه هو ووافي هذا العقل
 ما وجد في بعض النسخ وهو فانه يعلم انه هو الذي يعلم وحل حكمه بانه عالم لذاته
 الشيء وقع على سبيل التمثيل بل حكمه على ذاته باق حكمه كان يستلزم علمه بذاته
 الموضوع في ذلك الحكم واثبت اصل العلم لتكون من شأنه العلم بحكمه بانه
 يعلم من افعال الافعال ان فاعله عالم كما علمنا منه **قوله** يستلزم
 علم الواجب في هذا الاستلزام في محل الجمع لانه ان كان بالاستدلال كما
 استدلنا عليه فعليه ليس بالاستدلال وان كان لا بالاستدلال فهو في
 مرتبة الدعوى الاولى ويمكن ان يقال معنى عدم كون علمه تعالى استدلالا لانه
 انه لا يحصر علمه في الاستدلال ولا يحتاج اليه لانه لا يحصل له منه علم كما لا يحصل
 للمحيوانات وحصل لنا بل علمه بالاشياء بوجوده العلم كما هو اللائق بشأنه
 بل يشبه وجود العلم الاحصائي ايضا بدون اثبات حاسة من احواس
 كاثبات نتائج الصفات بدون الصفات كما هو عند الفالسين بعينيتها
 له تعالى وسبحي عن الفالسين بالعلم المحض في القول بتعدد وجه العلم في الجملة
 حيث قال ان الاول الواجب يعلم الجواهر بمجرد مع الصور كما صله فيها
 فاعلم الاشياء من هذا الوجه وكذلك الوجود على ما هو عليه انتهى وايضا
 اثبات اصل العلم بذاته تعالى امر في مرتبة ديان كعلمه امر آخر في مرتبة اخرى
 كما قد يفتنون في مقام اثبات الواجب باثبات مركب موجود مقتضى وجوده
 وسولون هذا القدر بكيفية جهنا وعدم تركبه وعينه وجوده مطلب آخر في مقام
 آخر فتفتن فماسبج ايضا **قوله** فان شبه توهم وجه التوهم انه اخذ في دليل
 اثبات علمه بذاته تعالى كونه عالما كما قال حضور الشيء عند العالم فقامت
 انه يكون ثابتة قبله فامروا بملك العالم اما عاكمة بذاته فتكون اخذ كمدى
 في دليله او عاكمة بالاشياء فهو فرع علمه بذاته لانهم استدلوا عليها بانه عالم
 بذاته وذاته علمه بالاشياء والعلم بالعلمه موجب العلم بالمعول كما استدلوا
 واسطه على هذا ايضا يلزم اخذ كمدى في دليله ولم يسلكوا طريق اثبات
 العلم المطلق مع قطع النظر عن المحصور فتكون ممنوعا الى ان سبق وجه

الرفع

الرفع ان لاثبات علمه تعالى بالاشياء طريقا آخر فهو ان يثبت بذاته
 الدليل ويؤخذ في دليل علمه بذاته فلا يلزم اخذ كمدى في دليله في مرتبة فلا يخفى
 انه لو صح هذا يجوز ايضا ان يكون الخاف في الدليل هو نفس كمدى اثبت
 به دليله في علمه يلزم الاستدراك ايضا ويمكن التزام مثل هذا في كل موضع يؤخذ
 كمدى في دليله فلو زوم الدور وعدم الشيء على نفسه يكون ممنوعا اذا غابته
 الاستدراك وتعلم من اسم العموم اخذ كمدى في دليله مصدرة كما
 في اكثر عباراتهم لا دورا هو هذا قصد وانما لازم المصادرة معني اعم من عدم
 الشيء على نفسه والاستدراك واعلم انه في محله لا يلزم استدراك ايضا لا فقال
 ان براد مطلق العلم لا خصوص العلم بذاته او بالاشياء ولكن مطلب بالبرهان
قوله استدراك على ما ذكره اشار بقوله على ما ذكره الى جواز ارادة مطلق العلم
 بهما فلا يرد الا للجمع **قوله** وليس كما ساء بل لانه انما يكون اذا كانا مستقيمين
 في الاثبات واما اذا كان كل منهما ناقصا في الاثبات فيتم بفهم الآخر فليس شيء
 منهما دليل بل مجموعهما يكون دليلا واحدا واما اذا كان احدهما ناقصا دون
 الآخر فالدليل هو التام وضم الآخر اليه يكون استدراكا وكذا اذا ورد دليل
 الخاص وقصد اثبات اعم بدون دعوى ثوب الخاص ثم اثبت بالاعم ذلك
 خاص لان مثبت الاعم في الصورة المفروضة مثبت الخاص ابتداء فلا يرد
 مستدرك **قوله** بهذه المقدمة في علمه بذاته تعالى كعلمه بهذه المقدمة بطريق
 الاستدلال نقورا او تصديقا فيوافق الفلاسفة المسككين في اصل كمدى كما في
 الاول وفي الاستدلال بالمقدمة المذكورة ايضا بل في دليل المقدمة المذكورة
 ايضا ونخالف في طريق علمه بهذه المقدمة وحاصل الجواب ان التوجه الى ان
 علم الواجب بهذه المقدمة كيف وبيان طريقها فاذا ليس علمه استدلالا بل كمدى
 الكلام في كمدى علم الواجب ووجه خصوص ما علمه بهذه المقدمة وقد عرفت معنى
 عدم كون علمه استدلالا فمفسر علمه حال الكلام بهما ثم بهما احتمال آخر وهو ان
 يكون اثبات علمه بهذه المقدمة لان استدلال كمدى به كمدى بالاشياء على علمه تعالى
 بذاته لان استدلال الواجب بها على علمه بذاته تعالى في اصل الاضطرار الاول لا استدلال
 بهذه المقدمة على علمه تعالى بذاته وطريق علمه بذاته يكون مسكونا عنه وكذا دليل هذه
 المقدمة مخالف وهو وافقه يكون مسكونا عنه فتوافق الفلاسفة في اثبات علمه بذاته

وفي القول بالمقدمة المذكورة ومخالفتهم في الطريق بان لا يشتبه من هذه المقدمة
 حكمه كروا ان كانوا قائلين بها وحاصل الاحتمال الثاني ان هذه المقدمة تكون
 دليل علم الواجب على علم بذاته واتفاق الفلاسفة في هذا ومنى لغتهم في دليل
 هذه المقدمة سواء كان دليل هذه المقدمة دليل عند الواجب فمكون علم هذه
 المقدمة ايضا استدلالا له او دليلنا عنها كما في الاحتمال الاول وحاصل الاحتمال
 الثاني هو ان هذه المقدمة دليل لنا على علم بذاته كما في الاول وهو كقول الفلاسفة
 في القول بالاستدلال بها ومخالفتهم في طريق اثبات هذه المقدمة فالاحتمالات
 تكون اربعة بان يكون هذا دليل علم بذاته ايضا بقوله التفادوت وكثرة وهذا
 الكلام مجمل في الغاية فلما نظر فيه ان تحمله على ما يحمل قريبا او بعيدا ظاهرا او خفيا
 في نفس الامر عند العقل **قوله** فاعرفه لعله يشترط الى بعض ما بقي في المقام مثل
 ان الشرح وصف ما فيه الموافقة بالنتيجة كما قال وهذا هو الشرح الكلام وكذا
 ما في التعليل كما قال فثبتوا علمه تعالى بشيخ آخروا الشرح بلان **قال** التعليل
 وقد صرح به اى بالتوافق او بالقول المذكور **قال** لا متنازع تعارض
 الاحكام فيها اى وقد مر منه ان العمل كحصول القاعدة العقلية كما في زيادة
 الوجود والتشخيص والصفات في الواجب ولم يتعرض ههنا بهذا الكلام ليس
 الشرح في السابق مما لم يشمله القاعدة العقلية لانه بعد تسليم التعليل كما مر فارجع
 اليه وظان ليس كفاء ايضا لان هذه مخالفة عظيمة كالتوجه في الوجود والوجود
 حيث كان والحق ما ذكره ههنا فانهم قالوا مصححي التعليل عندهم السلف
 فوق الرأس **قوله** ايراد على العلاقة اعم ظاهرا منه ان يكون ايرادا فقط
 بدون ان ينضم اليه توجه آخر بله او يكون له توجه آخر والظاهر الا ان
 هو ان المراد منه هو هذا السلف الثاني حيث قال لا توجه كلامه ففهموا تفهيم ان المراد
 الا انهم سلبوا توجه كلامه فقط كما هو مصححي الوجه المذكور بقوله قوله او توجه
 آخر على الوجهين انه توجه آخر فقط لا قصد به بيان محقق ودعواه في وجه
 العلامة ثم لو اريد ان ايراد فقط فيحمل الوجه الآخر المتقابل له وجهين والحاصل
 ان المراد من الايراد اعم من الايراد فقط والايراد المنظم له توجه آخر
 بدل توجه العلامة او ايراد فقط وعلى اى حال فالتوجه الآخر ايضا كحاصل
 الوجهين فحاصل روعه احتمالا احدهما العلم في الطرفين وثانيها العلم في الاول

فقط

فقط وثالثها التعليل في الثاني فقط امثاله بقوله نعم اعم ورابعها التحصيل
 في الطرفين وحيث يجب عقد القضية مانعة فكلوا على هذه الاحتمالات فقوله
 لا توجه كلامه معناه لا توجه كلامه فقط لانه كما مع توجه كلامه **قوله** حيث
 قال ولا ملب وذلك لانه ينضم منه الاحتمال من بالورد والوجه الآخر او مجرد
 حتى كلام الآخر لا معنون بائنا هذه العنوانات **قوله** فكان الا لاي
 ان اعم لعل وجه صحته انه حمل كلامه على ان يكون له امر في المعلوم لكن يتعلق
 بالجزئية نحو ان من العلم بمقتضى احساسى فامكن في عدم الواجب هو هذا النحو
 من العلم لا مطلقا بل مل فانه بعد كون المعلوم احساسى والسعوى شيئا
 واحدا وتعلق احد العلمين به لا يقال لذلك انه لا يعلم على وجه الاطلاع والاكون
 مثل ان يقال شئ انتفى عنه احدا وصافه انه لا وصف له ولا يوصف على وجه
 الاطلاق ويصح ايضا ان يقال شئ معلوم بالاحساسى دون التعقلى انه غير
 معلوم **قوله** وان حمل على انه ايرادى مع توجهه فالأيرادى على توجهه
 العلامة والتوجه توجه كلام الحكماء **قوله** مساوئ الكلامان كحمله يكون
 من معمول يقال ويكون حاصلا لا حاجة لنا الى صرف كلامه عن ظاهره فان
 التغير كالجزئية صفة العلم حاصل بالآليات الجسمانية وكحمله ان سعلو سبابة
 ويكون من كلام الشرح ويكون المراد من الكلامين هو انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
 من حيث انها جزئيات ولا يعلم من حيث انها متغيرة سواء كان يكون التغير صفة
 العلم كالجزئية كما في الاحتمال الاول او يكون المراد من قيد من حيث انها متغيرة من حيث
 انها جزئية مسامحة كما في الاحتمال الثاني وكحمله مع عدان يكون المراد اثبات
 علمه بكل معلول ونفى علمه بالجزئيات المتغيرة مع كونها معلومة ايضا فيكون
 المراد من الكلامين كلامى الحكماء نفيًا واثباتا **قوله** وقد وجه قولهم ان هذا الوجه
 من صاحب الحكماء **قوله** نظر الى علمنا اى نظر الى انه لو علم جزئيات
 مثلنا يكون علمه حاشا ورايدا مثل علمنا فكون قيد السلب ووجهه في اصل
 كلام الشيخ ح سلب العلم بمقتضى علمنا واثبات علمه بنحو آخر وحاصل
 التوجه المذكور في الشرح ايضا انهم انما نفوا العلم بمقتضى علمنا لا مطلقا
 فلا يحسنهم بل يصح **قال** وكذا من شاع الى معنى حمل كلامهم على
 ذلك من شاع مثل من كذا ولكن لا علم لاحد كما قال بناء على اشتراط

انما قيل لان حمل هذا الكلام على هذا المعنى لا يحتاج الى دليل لانه ظاهره بل
 كما لم يحجج في حمل كلام المكلف على ذلك الى دليل ولم يستدل بوجه بل ليس
 انما هو مقام الدليل لانه مقام دفع الالزام على نفسه بانك كيف تقول
 لا استحال في كلامهم هذا والقوم كفو واهم بسبب هذا القول وكيف تقول
 لا استحال في هذا الحمل الذي قصد به العموم كفو واهم بسبب هذا القول وكيف
 بانه لم يقدّم كفو واهم بسبب الحمل على معنى آخر اياتا كان وجههم متعاضدا
 وعلى ما ذكرنا لا استحال لانه في هذا القول لا احتمال لهذا الحمل ولا في الحمل الا ان
 يقال مراده رفع الالزام او برده بعده وهو انه كيف تقول انهم حملوه على
 معنى آخر فوجه حملهم فاجاب بانه بناء على ما استظهر به مع انه مانع لا يحتاج
 الى بيان وجه في اصل الالزام انه ليس بكفرهم بل حمل كلامهم على معنى غير ما حملته
 اذ لا وجه لذلك الحمل ولا منشأ فهم مع حملهم كلام الحكماء على ما حملته
 عليه كفو واهم فانت خالفهم وحاصل جواب ان منشأ حملهم على ذلك
 هو ما استظهر به من انما قيل فيهم وليس منشأ حملهم على ذلك مع انه ليس عليهم
 بيان الوجه فالحمل الفهم ملتزم في مرتبه لكن لا في نفس الامر هذا مع
 قطع النظر عن ان يقول انهم حملوا عليه بناء على هذا العبارة ثم على تقدير اتحاد
 ما حمل المكلف والمنشأ كلامهم افرار المنشأ عن المكلف وكذا عنوان التشريع
 يدل على ان المنشأ لا يكفرهم مثل ما نقل عن الشيخ علاء الدولة قريش من في
 العروة وكذا يدل على انه لا يخل في كلامهم هذا اصلا لا كفا ولا كفا لانه لا يشاء
 ايضا كانت بناء على ذلك الحمل على غير مراد هذا كله بناء على ما قال وكذا في
 من شئنا انما اذا قطع النظر عنه والتمزم ص ح ح فيتم ان يكون مراد
 الشئ ان المكلف كفوهم بسبب حمل هذا الكلام على ما حملوا والمنشأ شئ
 عليهم او كفوهم لا بسبب هذا القول وحمله على ما حملوا الا فزون عليه بسبب
 ما استظهر به من ان يكون عدم الحكم بكفوهم ح لعدم تفرعهم لعدم عليه
 مع بالجزئيات بل يكون ذلك لازما من قولهم لا فزون لهم التزم
 وكان كفوهم لزم الكفو لا التزمه **قوله** لا يطابق اصول القوم ايم قال
 الاستناد في حواشيه على حواشيه شرح الجوزية كذا في مراد عن القول
 المنقول ان كل ما ذكره ذكره في نفسه واحدة من المقولات وان كان

صدقا عرضيا لان كل ما ذكره ذكره في نفسه واحدة من المقولات وان كان
 جنسيتها لا يتناول بغيره وهو بط على ما مر من ان جنس الفصل لا يتناول
 الشئ واعتبار الجنس في كل مهية محرات غير متناهية وان يكون كل فصل
 ماهية نوعية وان لم يكن كل مهية نوعية من المهية النوعية الغير المتناهية
قوله لم يظن وجه ابتداء التشريع ايم معنى ابتداء التشريع عليه ان يكون
 عليه ويكون لازما للتشريع لان يستدل بها على الامر بالتشريع وان كان له
 دليل آخر كما هو شأن الادلة مع تعدد ما يحل حتى يدرج سبي مجزئة
 كما هو شأن اللازم والمملوم وكذا قيل فينا فلا يحسم مادة الشبهة بما ذكره
 لان التشريع ان يترك كلامه بوجه آخر **قوله** وجه التقرير ان الشخص لو كان
 امرا فاجاب بالشخص موجودا حصصا او اعتباريا يكون في شأنا كما هو على
 تقدير كونه **قوله** فيساق الدليل الى قوله وان الشخص لو كان في جانب المعلوم
قوله او زائد اجماعا به لكان كذا وكذا الى قوله الدليل الى ما حصل ان كون شئ مني
 عليه شئ ظاهره ان الشئ الاول موقوف عليه ولازم للثاني فان حمل على هذا فالله
 يتنا غير مسلم حتى يدفع شئ مجزئة وان حمل على انه دليل للثاني وان لم يكن موقوفا
 عليه لجواز تعدد الادلة خلافا لطلعا لا يثبت مسلم لكن الجواب سبي مجزئة
 لا يحسم مادة الشبهة سواء كان منظور المنشأ ايمه عموماد ما دله الا في ايمه
 اولان لم يظن من منشأ الا على القول بجزئته واستحال كون شئ مجزئة جوابا
 وانما في ايمه فقط لاني قسم مادة الشبهة في نفس الامر ايضا فظهر ما في
 كلام بعض من يستدل به من ان كون بناء الحمل على ما استظهر به كون الشخص
قوله الشخص وما ديا وغير ذي نوع هو ان الحكمين كلامهم على عدم علمه
 بعض الحكمين جعلوا القول الذي استظهر به سببا لهذا الحمل لان هذا الحمل منهم
 متوقف على هذا القول انتهى فانه ان كان مقصوده ترفيضا على ما ذكرناه في
 الاصل من انه لم يظن وجه ايمه فقد عرفت معنى الاساء المقصود كما يظن من قوله
 والاساء الذي ذكره ليس هو الا ابتداء الذي معناه فلا يدفع ما قلنا من
 ان الاستحالة لا تدفع سبي مجزئة فقط ولا ينجس مادة الشبهة بها اعترف
 بنفسه ايضا حيث قال لان هذا الحمل منهم سوي على هذا القول كما هو حاصل
 قولنا ان شئ مجزئة لا تدفع الشبهة مرة واحدا سم هو اثبات مجزئة من وجه

العلم فقط وسلبها عن طرف المعلوم مطلق نعم لو كان وجوب ادراك الشخص في ادراك
الجزئي او ماديه او كونه غير ذي نوع من جهة الجزئية للشخص فقط يصح اصل الوجه
لما ذكره **قوله** فتأمل من اجل وجه ان القول بحسب الوجود اخص لا يخل
عن **قوله** واما بان ليس هذا مذهبهم موجه لكن يتوجه انه كثر ان
يكون تشبيههم على التماثل فين فقط كما ذهبوا الى مصدر هذا في ذيل الكلام
بادعاء انه المتفق عليه بقوله وان كان على التماثل فين ان قرأ الكلام اعراضا
وان قرر تحقيقا فلا حاجة الى الصدر وادعاء الاكتفاء لكن سفي هذا لا يراد عليه
في هذا المقام **قوله** ثم قال اعلم ان سابق هذه العبارة ولاحقها كلام اشرار
في حواشيها يعنيها بلا تحلل كلام آخر بينهما فاد راجع هذا القول في البين لعله
لتجريد النقل لطول الكلام والعمود ورفع توهم ان هذا الكلام الغير **قوله**
الا ان يكلف ان وجه التكلف ان هذا مجرد احتمال العبارة والا فالنظ
ان مذهب التماثل فين هو هذا **قال الشافعي** فان قلت قد تفرع راجع اعلم ان قول
الحكماء بانهم يعلمون الجزئيات بالوجه الكلي اذا نظر الى ظاهره يكون منتزعا
لا يراد ان قلت احد ما انه قد اضع لقولهم الا في بان العلم بالعلمه لو جب
العلم بالمعلوم في جزئيات معلولات لم تعالى وثانيها انه يلزم منه كبريائهم
قال به الحكماء بل منشع ايضا والجواب عنهما قد مر وثالثها انه يلزم ان لا يوجد
جو شاذ في جزئيات لان التصور الجزئي لازم لا يجادها فالاراد الثاني
يخلل اعتقادي ان تم والثالث محتمل لاحتمال ان يقدح في كونه موقفا للجزئيات
او في كون التصور الجزئي لازم والثاني ليس اعتبارا او لم يزم التماثل
ولا اعتراضا من كلامه وان كان التماثل باطلا في نفسه وهذا ايضا ليس
حسلا اعتقادي بل الاول ايضا محتمل والاعتقادي في هذين نوعا من اشنع
وانتم من التزمتم معتزلة في افعال العبارة لانه في الاعراض المحصورة وهذا
عام بل يلزم سلب التماثل مطلقا اذ لا وجود للكلمات الا في ضمن
جزئيات وحاصل الجواب ان التصور الجزئي غير لازم لكنه متفرد كونه
من مبادئ الافعال الاختيارية كما سذكر آخرا في الشرح ويتم في وجه
التأمل **قال الشافعي** من كلامهم احد ما ان الراي الكلي المنفرد
معلومه في فرد يصح صدور الجزئي عنه وثانيها ان الراي الكلي لا يصح صدور

الجزئي عنه لان احدهما ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شئ جزئي وثانيها
ان المعلوم الذي لا مثل له نوعه يصح صدوره عن راي كلي لعدم تماثله
بينهما ابتداء بل لا رجاء والاول وان لم يكن مذكورا صرحا لكنه ملحوظ في الكلام
مستوفى لاجله وحاصل الجواب ان الكلمة التي التزم في علم الواجب لزيد مثلا
والجزئية التي في علمنا به لا كحل المعلوم متغير المعلوم الا في يصح صدوره كحسب
احدهما يصح صدوره كحسب الا في ايضا لان المعلوم واحد صهيما والذوق لا يصح
شبهه هو الكلي الذي في مقابلة علمنا الجزئي ويكون معلومه بعضا من معلومنا
كالانسان من زيد الجزئي فالما منع نفس بقصوره عن الشك فيسان قسم
ساوي معلومه معلوم الجزئي مصدر منه جزئي وعلم الواجب بالجزئيات
من هذا التعقيب **قوله** بل هو دليل آخر لا يقال كونه دليلا آخر لا يفرغ غايته
انه يكون نفسه الدليل ونفسه الدليل طريق مسدود متعارف لانا نقول
ليس الكلام في اثبات ذلك كطلب والقدر فيه حتى يقال لو لم يثبت
هذا الدليل ولم يتم منه دليل آخر بطريق تغيير الدليل بل الحق ههنا انهم يقولون
ههنا المقتضى وينتجون بهما نفس منطقية للفلك فتدبر صدور جزئي
عن راي كلي بطل استدلهم بهذا سواء فرغ عليه عدم شئ مطلب هذا
الدليل ايضا ادلا ما لعدم تعلق الفرض بذلك او لانه بدليل في نظر
تغير الدليل فتقول الشافعي فلا يثبت النفس المنطوية معناه انها لا يثبت ههنا
الدليل فيكون الدليل معدوم جامع انهم استدلوا بهذا الدليل عليها وبنوا ثبات
النفس عليه **قوله** فتأمل فيه وجهه لان قبول الاشترار في وقوعه في حركة
ايضا كحسب الطبيعة السوغة لاشافي وجود مفهوم كلي عرضي منحصر في جزئياتها
وهكذا في جزئي بل مفهومه كلمة عرضية او مركبة من ذاتيات وعرضيات
منفردة في جزئيات كحسب التوزيع **قوله** وانما حاولوا الكثرة لغيرهم لم يمكن
انه يقال هذه افعا عاكسة في نظر العقل برعائنا في نظر الذوق وارباب الحس
ونظريهم مع ماله نصيب الذوق وذوق من الحس وحس في الوجدان مع
ارباب الجلال والشك القاصر عن رؤية الحق بل عن طلبه ايضا لعميم وعههم
قال الشافعي في موضع آخر من ذلك الشرح قد جرت عادة وعادة غيره من اساطين
الحكمة خصوص الاوائل منهم على ايراد التبيين في المطالب الحكماء فانهار بما كفى

لطالب الكمال وان لم كيف في اقام اهل الجلال وهذا الكلام منه يدل على ما حملنا
 وحيث هو هذا كيف ولو كان غرضهم مع غيرهم ونظرا فيهم لوجب ان يكلمهم
 بقدر حاجه الغير وذكرنا لافنا عيات نريد انكارهم ونشيد احرارهم **قوله**
 بل امرنا من صور حسنة في قال الشرح في شرحه كالمبدا كل كما سيجي نقلا في
 الاصل عنه ان الرواية قريبت عند فلاطون باضافة انراقة فردية بعين
 امرأة عنده كما كانت باضافة انراقة فالظان رواية ما يتوهم انه يرى في المرأة
 ايضا يكون باضافة انراقة واما التزام وجود امرئ في المرأة في عالم المثال
 مع كونه موجودا خارجيا في هذا العالم والاحتياج اليه فلا يعلم وجهه ولذا عاب
 الى انها ليس جمعة الانطباع ولا حصة فوج الشعاع من الفارابي حمل
 مرادهم لتعارض الحجج والمناقضات من الطرفين لانه مذهب نفعه معطو الحكم
 بان هذا المعنى قريب من الاضافة الانراقة من الشبهات وايضا كما كانت
 الموجودات في عالم المثال معلقة في مكان فنية جميعها الى امرأة سواء فردية
 بعضها دون بعض رجع فانه لا يرى في امرأة غير مقابله وليس التخييل
 فيها لا مكان تخيل كل بعيد وقريب اسما كان ولا خصوصه في شيء دون
 شيء وان لم يكن محصورا بهذا كالتفصيل **قوله** صور حسنة كوزان يكون النسبة
 من قبيل نسبة النوع الى الجنس وان يكون من قبيل نسبة الشبه الى الشبه
 وكذا الروحاني فعلى الاول فيها يلزم التخالف في الاطلاق لا على الثاني
 فيها ولا على الثاني الف كونهما واسطة وبرز خابئيهما ونصحي الاطلاق هو كل
 بمعنى **قوله** الا ان يقال في هذا الكلام منه رجوع عما قال اولنا انه ليس
 بجسم مع اثبات الوساطة والبرزخية كمن من الاجسام الكثيفة والمجردات
 وكان ممكنا ان يكون من مجردات ويكون واسطة بين الاجسام مطلقا
 ومن مجردات الكمال في اللطافة والبرزخية والشره ويرجع من انه ليس بمجرد
 عقلي **قوله** وظان ليس المراد ان بناء ظهوره على ان المراد من الاشياء هو
 الممكنات فقط منى كثر صورها في رده فقط عند العلم يستلزم القول بصورة
 واحدة خارجة لها حتى يكون كالصورة البسيطة الاجمالية التي لها في الذهن
 واما اذا كان المراد اعم منها ومن الواجب فيسبح نفى تمثيل الصور انما رده
 التي لها عند العلم بان يكون الصورة الواحدة البسيطة انما رده اللازمة

اسماء بالعلم هو الواجب فيكون هو علم جميع مثل الاشياء فلا طورية
قوله بطريق الترتي او الاخراب كما كان في سبقة سلب تمثيل الصور
 الذهنية لها واثبات صورته واخره ضمنا فالقول بان العلم نفس الصورة
 انما رده انفس ذات الواجب كما هو محتمل سلب الصورة الذهنية وما قال
 بل نفس عنها كما قال بل بهذا ايضا محتمل ترقى بالنسبة الى السبب اخراب
 بالنسبة الى الاليات الضمنية فيتمثل الترتي في الاخراب على التفاوت بحسب الغرض
 بالذات وعنده فقول بل بطريق الترتي والاخراب اخراب بالنظر الى الترتيد
 او اسلب لازم له فان اثبات احدهما يستلزم سلب الاخر في الانفصال
 الحقيقي وترقى بالنظر الى كل واحد من الحكمين مما صلح بعد الترتي والاخراب
قوله ويريد بهذا الاحتمال مما اى الاحتمال الاخر الذي هو كون علمه تعالى بارتقاء
 عين ذاته **قوله** وكذا المناسب مما لان المواد مقدم على الدلائل فانه يرتبط
 بهذا المدعى السابق لانه الدليل مقدم مربوط لاحده وهو كمدى الحق فلا يزل
 المواد عليه لسطفه على كمدى ولا على سبقة وانما وايضا كذا كك تحكيون
 الحاصل فيتمثل جميع الاربعة **قوله** واما على ذلك الاحتمال الثاني
 الاول الذي هو ان علمه تعالى بالاشياء عين الاشياء **قوله** ثم اعلم ان ما رفع توهم
 ان من كلام الشبهة من انما قال ولا قد صرح في الشفاء بنفيه فادعى
 التصريح في كلام الشيخ وقال ثانيا وكلام شارح الاثبات يحرم قول
 كلام الشفاء فتنسب الى الظهور والظهور المعروف انما يستعمل في مقام عدم الجزم
 فثبت بيان ما جاب بوجهين الاول ان دعوى التصريح في نفي كون علمه تعالى
 رتسام ولازم مساوية اثبات غير الصور الارتسامية ودعوى الظهور في حضور
 كون علمه تعالى نفس الاشياء والا دل اعلم من الثاني ودعوى التصريح بالا عظم يستلزم
 دعوى التصريح بالا فخصر كما لا يستلزم نفي كنهه فثبت ان الثاني ان الظهور اعلم من التصريح
 لانه ناهية او بانه غير بقا الكلام في دعوى نفي النفي مع احتمال كثرية
 في النفي كذا كور في كلام الشفاء كما ظهر مما مر آخرا في مقام آخر فان قيل
 المراد من كلام الشفاء ان كان هو القول بان العلم هو نفس الاشياء كما ذكرت
 فالقول بانه كور قول كلام الشفاء لا يلزم لان المحرم قول شيء انما يقال في
 موضع الاحتمال وعدم الجزم وكلام شارح الاثبات صرح وان كان

اعلم منه ومن كون علمها بنفس ذاته فنع ذلك لان النسخ بالخاص صريح
 بالعام كالف ما ذكرت وايضا نسبة الظهور الى هذا العلم شافي قبول النسخ
 في نفي الارشام لان نفيه وانبات العلم منساويان بل متوحدان فالنسخ
 باحد النسخ بالاول فقلنا الحق ان المراد العلم ونفي الارشام ايضا علم من ذلك
 العلم لاحتمال انحرافه لطلونه وبغيره من بعض الوجوه التي سيجي في الشرح بل
 مما لا يخفى ايضا وكنت عدم الكلام المذكور في الحاشية الاضاح مع جوابه ونصحه
 فابحت مقدره الجواب عدم النسخ في مراد الشيخ والتضعيف هو التبعيض بالمعنى
 لعل **قوله** لعل عدم النسخ في آخر بقوله لعل الى ضعف الوجه فان اللابيق
 تعيين الجهم بالمعنى بان يقول وكلام الشفاء كقول حول كلام شارح
 الاشارات **قوله** بل المعنى في العلم كقول الاخراب اذا كان سابقا
 سان مراد الشفاء وادعاء انه يفرق بين علمنا وعلم الواجب شي بان يكون
 شرط في علمنا لافي علم الواجب فاقرب بان مدلول كلام ان ربح لا ذاك
 بل هذا وكحل الترتي اذا كان كلاما مبراسه فكلما الشيخ ينع في مراد النسخ في
 والاول والى **قال** معنى كون ان اشار الى ان السلب هذه المغايرة
 المعصية للارشام والمغايرة بوجه آتق وجه كان لا يفر سواء كان السلب
 في جانب الشرطه ايضا بهذه المغايرة خاصة فيعتبر هذا القيد هناك ايضا معارفا
 او بعد او مطلقا مغايرة سلبا كلياً وهذا لا يفر بل ينفع لو لم يكن الحق ان
 السلب الكلي ليس كحق **قال** فما حكمت في بعض النسخ وما حكمت في
 فامتنع به معنى الحكم السابق بالاتحاد وهو الشرطه المتقدمة عليه وهذا السبب
 في سلب التباير الغير الاعتباري سواء كان الاتحاد ايضا معنى سلب هذه
 المغايرة في المنسب به الاول والا وعلى النسبة الاولى فطرف التشبيه هو بهذا
 السلب لا كغيرها معنى لكن لا يبقى لقوله فاحكم كونه في المعقولين كذلك
 ربط تام وحاده فالنسبة التي وجدت فيها الواو احسن ويوجد في الكلام
 تشبهين متقاربين **قوله** فاذن وجود المعقول كالحسن يقول
 فاذن عقل الاول ماه هو نفس المعقول الاول من غير حاجة الى سورة
قوله ارشام جميع هو سواء كان الحق من دعوى ان لا موجود الا وهو
 معلول الاول الواجب اثبات العلم للموجودات من جهة العلم بالعلمه اورد

توهم كون علمها ببعض الموجودات خصوصاً يكون معلولاً لها **قوله** وسعد
 عن خلال رفع الاستبعاد بان حصول الكل كما كيف لا يكون حاصله
 في حصول الرفع نعم ان حال كلن بالقياس اليه غير الواجب الى آخره ما يدل
قوله لا حاجة الى ما ذكرناه لان علم العقل حانما هو للعقل ورجعت
 الى شئتين من شترج الاشارات ووجدتها مواصلة للمركب فقلنا ترك
 من النسخ سواء اتحد العقلان مع المعقولان كل معقوله اولاً لكن علمه
 العقل اساساً مما لا مدخل لها في المقام والمقيد هو ان يقال كما اتحد عقل الاول
 لذاته مع ذاته فليس عقل الاول معلوله مع معلوله سواء كان للعقل عليه المعقول
 او لعقله اولاً وسواء كان كلامه مستلزاماً لحيالات ربح عليه او منعاً واحتمالاً
 كما قلناه عليه كما سيجي تفصيلاً **قوله** بالارشام في الجملة فانه يفهم من هذه
 المقدمه انه يوجد ما ليس معلولاً لها ومعلوم بطريق الارشام لانها جود
 الى الشرطه غايه انه لا يعلم كونه الحكم وسين ما كونه من التثنية بعد
 والقول انه لا موجود الا وهو معلول الاول الواجب لا يستلزم العلم بجميع
 ودعوى العقيدة في المقدمه الاولى وعدم ارجاعها الى الشرطه لا يستلزم دعوى
 الكثرة فالقول بانها معلول الاول الواجب اقلان يثبت به علمها بجميع وجودها
 بان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول كما يظهر من كلامه الآتي المنقول عنه
 في الحاشية الثالثة لكن يطالب بحاله لعل على انها يعقل الاول الواجب
 فان اثبت برليل ان ليس للموجودات كما لا منتظراً معلوم الاستدراك
 في توسيط هذه المقدمه لانبات الكثرة لان دليلها كاف فيه واعلان
 يثبت علمها بهذا الموجود وايضا بدون ان يقصد اثبات علمها بمرجوعها
 فذلك ايضاً مما لا حاجة اليه لانه من جملة ما ليس معلولاً لها فحكمه حكم سائر ما
قوله على ما قلناه من ان الظاهر ان مراد شارح الاشارات ليس
 هو الاستدلال بل صرح هناك بان ذهاب كل ذهاب الى مذهبه لا يخرج
 عن المفاصل المذكورة حيث قال بعد تعدد تلك المفاصل والقضاء والعلان
 بنفي العلم عنه تعالى وافتلاطون القابل لتمام الصور المعقولة وانها وانما
 القائلون ما كان العالم بالمعقول انما ارتكبه الملك المحالات فخرامه
 التزام هذه المفاصل وان مقصوده اثبات العلم له تعالى بوجهين فقلنا

ثم لما كانت اجزاء العقلية في الزجج بيان طريق آفة لعلها اثبات الفرض
 كونه وكذا العلم اجزاء العقلية جميعها فتولد فوله وكذا تلك الوجود على ما هو عليه
 في المنقول في الشرح يكون اعادة للبرهان السابق **قوله** في العقل
 صريح لا حكم بانه لا موجود الا وهو معلول الاول الواجب ان اجزاء العقلية
 يعقل ما ليس معلول لها بارتمام صورها **قوله** بدل على ارتسام صور
 على العقل فانه لا جميع الموجودات بل على ان اجزاء العقلية معلولة وعلما بها
 على حضورها كما حال وكذا العلم اجزاء العقلية جميع معلولة على حضورها
 فانه من النقل الاول ان لا يكون للجزء العقلية معلول وينحصر علمها في
 الارتسام وفي الثاني ان لها معلولا وعلما بها حضورا في العقل
 ومع قطع النظر عن النقل الثاني ومخالفة الاول كتحصيله لفظا في الاول
 فان كل واحد من اجزاء العقلية ليس معلولا لنفسه وليس علمه بنفسه ارتساما
 وهذا لا سد مع بالارجاع الى البرهان ايضا **قوله** الا ان يقال هذا غير كاف
 بل كالتكليف في دلالته على السرافا ارتساما ايضا لان ما ليس معلول لها
 ليس منحصرا في العقل **قال** **قوله** حضوره اي حضور الواجب حضوره اي
 حضور المعلول الاول كالصفات والاتحاد انما يستلزم العلم لا حضور المعلول
 والكلام في كيفية العلم **قوله** فلا سعي في حقيقته فان الحق من منع الدليل
 اثبات الخلل في كونه فان بناءه على الدليل فاذا انهدم الدليل تهدم كونه
 البيت بالهدم الجدران والسقف متخرب البيت انما هو يتجزأ الجدران والسقف
 ومخرب الجدران على بعية نحو البيت فمعدات دليل كونه هو الصغرى
 والكبرى بلا واسطة لا زائدة عليها وان لكل منها اية دليلها كونه متعينين
 محصل اربع مقدمات في البرهان الثاني ثم لكل من المقدمات الاربع اية دليلها
 كونه من مقدمات محصل ثالثة مقدمات في البرهان الثاني وعلى هذا القياس فتقدم
 المنوع بحسب منع كل واحد منها فلام يد السجج مع ذلك على ذلك بل منع
 كونه ليس سوى منع مقدمه من مقدمات الدليل لان معنى المنوع طلب
 الدليل فلما كان كونه مدلالا على فرض فلا وجه لطلب الدليل له فهو طلب الدليل
 ابتداء على آفة مقدمات دليله ولا سعة والبحث بحسب سيرة المنوع الى كونه
 اية لان كونه كنهنا في آفة مقدمات انما هو على فله الشراية الى السوابق فلا يكون

حسب

حسب بلا حفظ الشراية بخلاف المنوع في كونه او لا فانه كنهنا في المقام
 غاية ان صحة سؤالي على منع مقدمات دليله لا كونه كنهنا في المقام ثم منع كونه
 وان كنهنا يرجع الى مقدمات او مقدمات بلا واسطة ثم قد سعت البحث
 على مقدمات بحسب تعدد السند وليس ههنا كذلك وايضا هو اية كنهنا في الكلام
 في الحقيقة كما قال فلا سعي في حقيقته **قال** **قوله** كما يشهد به الوجدان ظاهرة
 دعوى البداية في الوجود الذي ينفى مع انه من المعارك العظيمة الا ان يقال مراده
 انه لا كنهنا الوجود الخارج في ادراكه بل كنهنا الى آفة صورة او صفة او كونه
 آفة كنهنا بالصورة غير الصورة انما رغبة فيها مع الاضافة وغيره فلا صفة عدم
 الفرق بين الصادر وغيره في كنهنا العلم باي وجه كان والوجدان يشهد بهذا
 فكون ما في طرف الصدق هو الصورة با كنهنا العام فلو لم يزد من بداية الصدق
 مداه ما في الطرف ووجوده يلزم بانه وجود الصورة الا ان يكون هو
 الصورة المعروفه لكن يكون القدر راجع الى البرهان فان يكون المراد ان كان
 حصول علم غير الصادر لا لا رتمام فكذا كنهنا علم الصادر يكون بالارتسام والوجدان
 يشهد بعدم الفرق فتشعب ههنا الجواب الى الوجهين بل وجوده على فله ما في شرطه
 يلزم من براهبه التقدير مما او يقال مراده ان الوجدان يشهد بان كان
 يضم دليله سلب الاضافة والنحو الا ان شهادته الوجدان على سعة وكافية
 في الحكم بالاضافة الى الصورة ثم لا تنفصل عما في الحكم بالاضافة في الصورة الى الصورة
 لان التصور هو الصورة المحالة الا ان يكلف سيرا بان يراد من الصور
 مطلق العلم اصاحه كانه صورة ذهنية او خارجية ومن الصورة ما هو كنهنا
 فلا فالتسايق من كونه او لا وانه كانه واعراضه وكنهنا يكون حاضرا الى
 الصورة من قبل اصاحه الكلي الجوف في نه جوفية وفيه ما كنهنا لان العلم
 اذا كان ذاتيا لخاصة الاضافة على العكس ان كان عرضا فليس كونه
 عرضا يحتاج الى البيان وكنهنا ان يراد من التصور الاضافة بالصور
 با كنهنا الا ان كنهنا كونه او لا فله كنهنا والتبقي برادها الاضافة بالسواد
 والبياض بلام حجة فكون الحاصل من ان يقال اجسم في كونه ابيض كنهنا
 الى البياض حاضرا الى الطرف ولكن حواله هذا كنهنا الى الوجدان
 وشهادته لا يخفى على اذنه فانه مما لا خلاف فيه اية لا يكون مفيدا كما ادعاه من عدم

كونه الصورة فخره علمان احصاها بالانصاف بالسماح الى السامع فلا يابى في
 كونه السواد ايضا لو تالان احصاها بالانصاف بعينه الى ذلك الصنف عام سواء كانت
 الصنف عام او خاصا وليس النظر في ان كلامه بطريق الدعوى او المنع والفرق ان هذا
 لا يوافق ما يستدل به **قال السمع** ان اراد ان حصوله كما اشار الى ان الفرق
 المعلوم المسموع هو هذا ولا بعدد ما سوى هذا ان كان مما يفيد كون المعلوم بغيره
 دون العدد وكنهه مسلم غير معلوم فليدعى ان يبين ويثبت فلهذا ترك النبيق
 الآتي **قال السمع** كما ان حصوله بغيره ان كان القائل بالخصوص قائل بالانصاف
 ايضا فنظرا ان كان لا يعمل بالانصاف بالخاصيات مع انها علمه **قول**
 نعم لو كان في احد ما وايضا الفرق بين الاعتبارات المذكورة ههنا والاعتبارات
 المذكورة هناك فان الاعتبارات المذكورة هناك بعدد ما ومغايرة بعضها
 لبعضها جميعا والوجود اعتبارية ومعنى ايجادها في الوجود انها مشتركة عام
 واحد هو موصوفها ووجودها هو وجود موصوفها فالوجود واحد بسبب الى
 الموصوف جميعه وبالذات والابها فانيا وبالعرض مجازا في الانصاف والنسبة
 وههنا مغايرة والتمايز اعتبارية والوجود والابها في الوجود جميعه فلهذا لم يكن
 من اثنين ههنا مغايرة جميعه فالحكم الثابت لاحد ههنا في نفس الامر والواقع
 ثابت لا في ايض فيها ولا تأثير لا اعتبارا متغايرين في نسبة حكم واحد واقعي
 لاحد ههنا دون الآخرة والابها يلزم التجميع بلا مرجع نعم لعله كوزا لا حصره في الحكم
 الاعتباري فالحكم بالحق والمعلومين ههنا لازم لان معلول كل منهما معلول
 الآخرة ومغايرة عقل الاول ذاته لذاته متغايرة سائر صفاته مع انكارها
 بالذات كما قالوا قدره كله واراده كله وعلمه كله والمغايرة اعتبارية ولم يجوزوا
 بعدد والكثير فلهذا باعتبار هذه الصفات المتغايرة بالاعتبار **قول** واعتبار
 ذاته لذات المعلوم ككس الكلف في معنى العطف **قول** وعلى تقدير كونه
 وعدم اختياره طريقا آخر في كسبه عدد من الكثرة في مرتبة غير تعدد الاعتبارات
 ولو قال ابتداء وعلى تقدير عدم اختياره طريقا آخر هناك الى آخره ما قال لكان
 كافيا لان دعوى اختياره طريقا آخر هناك كان بعد تسليم كونه مستلزما
 فالتسليم الثاني يكون بعد تسليم الاول فيكون جوابا بعد تسليم التبعين المذكورين
قول كما لا يستلزم ان حاصله ان عدم استلزام عدد اعتباري العدد بعد اعتباري

المعلوم

المعلوم ذكره تنظيرا او الحق انه يوجد في المعلوم الاول اعتباران ذاته وعقلية ذاته
 لذات الواجب وههنا لا يستلزم تعدد الاعتبار في الواجب بل يستلزم ان يستلزم
 من ان عقلية ما هو عدد ذاته فلهذا من حيث صدر وباعتبار صدر يحقق
 المقابلة كما هو معنى الكلام السابق والسر مع انه ان علاقة العدد وعلاقة
 المعلوم في كون الصار على كالحال ولا يدخل منه لعقلية الاول لذاته ولا اعتباراته
 الا في وجوده لان المعنى لها هو العدد ورعه مع ليس الا هو كما هو معنى
 السر مع وليس بناء الكلام على ان عقلية الاول لذاته مغايرة اعتبار الذات
 الاول وههنا لعقلية المعلوم الاول لذات الاول الواجب وذات الاول
 الواجب على لذات المعلوم الاول على تغايرت العلتان اعتبارا كجانب اعتبار
 المعلومات ايضا على ان يكون ههنا ليل آخرة فيبطل التفرع ولا تكلف في ههنا
 على النسبة الاولى وجب الكلف في النسبة الثانية والفرق كما هو معنى
 الدليل السابق فينا كس ان الاجابة عن الحكم بالحكم اربعة اولها ان لا حكم
 في شي من الموضوعين بل كجزء من كل منهما آخرة فلهذا ان شارب ان
 لم حكم هناك كجزء من الحساسات عن الاعراضات بل كحكم به غيره ولطريق
 آخرة في جواز عدد والكثير عن واحد في مرتبة واحدة وههنا ان شارب ان
 لم حكم ههنا بانحاء المعلومين من اتجا والعتنين المتغايرتين بالاعتبار
 بل من الدليل السابق وايراد تغاير العلتين اعتبارا بالتنظير ورابعها انه
 فرق بين الاعراضات المذكورة ههنا والاعتبارات المذكورة هناك وان
 معنى امراد منها في موضع مغاير لمراد منها في الموضوع الآخر كما ترى وورق
 ههنا الكتاب حيث قال وايضا الفرق بين **قول** فلهذا محال
 بل هو مثله لا تفاوت **قول** مطلق الاعراض كما لا يلزم التاخر
 اولها بغيره والحق هو الاول **قول** قد مر محققا ان عدم العلم بالاعتبار
 مما دية عدم ارتسامها يرجع الى عدم الاحساس لانها لا تدرك اصلا
قول من غير ان حضور صورها غالبا يراى المودى من عدم ارتسام صدر
 ههنا وما في الجواب انه يلزم عدم احاطة علمه بها ووقفه ان كسبه عدم
 العلم علمه لا عدم علمه بخلافه وليس علمه من غير ان يكون خاصا وصحة
 الكلمة كما قال كاسب جميع صور الموجودات الكلمة وكونهه في لونه اعتبار

السهم في الصور فان صورته يكون مثلا صورة زيدا فيكون السهم في علمه
ما يجوز ان يكون بالوجه الكلي لا يغير فطرته توجهه لا صلاح قولهم انه يعلم الحركات
بالوجه الكلي لا تاويل كوازان يقولوا بالعلم كحضوره ولا يبالوا في نفي ارتسام
صور الحركات في الكليات بل يعلمون بالارتسام في الكليات
والحضور في الحركات ونسبة الارتسام الى الحركات كسب الحضور الى الكليات
كل منهما اصل في احد والا فخرع وهذا احتمال ان يوجد نقل على خلافه
صحيحا **قوله** فلا درود ايضا لان الكلام في العلم بالحوادث فان حضور
فيها وفي عدم شمول العلم بطريق الارتسام عليها واما على السمع واما كحضوره
ايضا في شموله في البحث يزوم عدم العلم قبل الوجود ويزوم عدم احضار
الاشياء على اختياره من الاشياء على الفاعل كحضوره والاشياء ايضا على جده
قوله وان كان في عبارة سارح في اشهر بقوله في عبارة سارح ان
ما توهمه حيث قال في عبارة دماويه ولم يعلم عبارة سارح الاشارات بوجه
بتركه وما الى ان مجموع كلامه لا يوجب بل هو كونه هو كلامه مع قطع النظر عن
بواقي الالفاظ اذ في اول العلم لا يرتسم صورته في العلم مستقلا في النفس
ثم ادعى عدم اتحادها في الواحد المستقل بطريق الترتيب في فاعله ان صح ان
الاستقلال بشرط استعاط الترتيب لا اصل الكلام بل صرح كلامه التعميم وحاصل الجواب
انما ذكره في قوله لكن المراد من غير حيث ذكره في التاثير ان معنى عدم استقلال
النفس ثبات الترتيب في التاثير فيكون مقابله ترقيا بسبب الترتيب في غيره
في التاثير سواء لم يكن له دخل في وجهه ايضا كما فهمه كماله في الاصل
في عبارة سارح الا سارح ما توهمه فيكون الترتيب اعلی وان لم يكن له وجه
او كان له دخل في وجهه او دخل في سبب الترتيب في الفاعل وان
لم يكن في ملك امرته الا في قوله بل يمكن ان يكون المراد ترق في الجواب
حاصله ان كوازان كونه المراد من مدخله النفس والصدور عنها كما قال في الترتيب
فهي صوره فكيف دخلها في الجمل لا حضور التاثير لا سارح ولا استقلال
فيصير بان يكون الغير مستقلا وحصل الترتيب في مقابله ثبات التاثير في الجمله
استقلال او اشتركا فيسبب الاستقلال عنه في الواجب وجوده في الواجب
في التاثير ترق وانبات الاستقلال منه اتم وسلب مدخله الغير اعلی منه كما

قال ثبات التاثير في الجمله استقلال او اشتركا كاف فيما ادعاه فاعلم ان حاصل
الاحتمالين انما ذكر من نفي عدم الصور في الصور كما في الحركات كما في الترتيب
بقوله بل نفس تلك الجواهر كسب اسعالت البحث الى الكليات ايضا في صورته
وصورته ولا ينافي الجواب عن البحث كسب ذي الصورة بانه لا يتخلل له
لان علمه غير منحصر بهذا الطريق كما في الحركات كما في لان اعتبار هذا الطريق
مع كون علمه خاصا بامتناع لا ينافي لانه لا ينافي الحركات ولا في الكليات وفي الجواب
عن الحركات بل لم يكن كذلك لبقاء نفعه في الكليات بل في الحركات ايضا كذا في
انها حركات تامر كذا لا ينافي الجواب عن البحث انما ذكر كسب نفس الصور كما قيل
هنا كذا لا درود له اصل لعدم وجود الصور في الحركات ووجودها ههنا وحاصل
الاحتمال ثبات الا في ان نفي العلم عن نفس الجواهر ايضا ارتسامها وحضورها
مكون الترتيب اتم فانفتح باب بعض الاحتمالات لك فاعلم **قوله** يظهر كلامه
اي هذا كلامه وقدر مثل هذا الجمل والجل في عبارة كواشي المتعلقه بالجواب
الثاني عن استدلال الفلاسفة حيث قيل كما يظهر فالاصلاح بالعدم في الكلام
كما قال بعض من يستند الى سوفي عليها الصدور بالاصلاح بالعدم في الكلام
لا في نفس الاختيار في العبارة مسامحة انتهى بعبارة لا بد فلو كان التقدير
خلاف الظاهر وكان الكلام على الظاهر **قوله** وايضا يظهر من تفسيره هذا البراد
آية معطوف على ولم يثبت صفه اخرى بعد حفظ كون الاصدار غير القدرة كما
هو في السابق والافان كما ان الاصدار نفس القدرة كما هو مقتضى
التفسير ويعترف بعبارة وخلل واحد في كلامه هو جعله موقوفا على الثلث
السابقة مع كونه عين القدرة فيندفع البراد من انما ذكر من وسى ابراد
واحد هو ترمي في نفسه بل هما وحاصل البراد الثاني انما ايدى في
من كلامه فلو ثبت احد بان تفسير الاختيار بهذا الوجه لا يصح لوجه آخر
لا يكون هو هذا الوجه الثاني بل يكون ابراد الثاني بل في التاثير وجه **قوله**
والقول بان القدرة هي جواب عن مقدر **قوله** بل عكسه فاعلم ان الارادة
مفسرة بانها صفه من شأنها كحضور احد مقدر ومن الوجود والعدم بشئ
والاصل انه لا علة من الصفات كما مر في محب ان الواحد لا يحد ربه الا الواحد
لا يذهب عكسه من مداخله من مداخله من مداخله من مداخله من مداخله

معلق العدة وما قيل بهما من عكس نظره فعدا بهما من عكسهما هو
 الاحصاء بمعنى العدة او معنى العدة وهو تعلقها بالظرفين على السواء بل هذا
 لا يلزم التناقض عن تعلق العلم ايضا فانما قد نفذ على شيء لم نرده بل لم نفور
 قط واما في محال قبل هناك هو تعلقها الذي هو مع الفعل كما يكون الاستقامة
 مع الفعل والقدرة لا تشر على الارادة غاية ان المذكور في كل من الموضوعين
 تعلقها بالآلة **قال** واللازم الدور به لانه اما ان يكون المحذور علميا او اعتبارا
 في مرتبة من المراتب عن التناقض منه في مرتبة فتكون دورا ولا يكون تسلسلا
 دعوى اللزوم في كل منهما بنظر انتفاء الآخر كما او معنى عدم الحكم على العطف
 او في مفهوم احدهما فلا يخلو عدم العطف على الحكم **قوله** ولا يمكن ان يقال ان
 حاصل القول ان المراد من الاختيار المتوقف على الارادة هو تعلق القدرة وحاصل
 الجواب ان الذي ابي من عدم الارادة وحاصل ما ذكره بعد بعد تسليم هذا ان تعلق
 انه لا ينفذ بتأخير الاختيار عن الارادة بل يكفي تأخره عن العلم وتعلقه فتكون
 حاصل اما ان ذكر الارادة اسطر ادى كما قيل في العدة وان هذا لا يضرنا لان
 الحق يتم بدونه ايضا ببعض ما ذكره وليس بغير الدليل بل حذو البعض بالاحتجاج اليه
 وانتفاءه بما في ما ذكره **قوله** بل يلزم عدمه في ذلك بان يقال اذا كان
 وجود المعلول الاول نفس تعلق الواجب اياه وتعلق الواجب مقدم على الاختيار فلو
 على نفس المعلول سواء كان تعلق الواجب اياه مسبوقا بالاحصاء بطريق الدور
 او التسلسل ولا يلزم عدمه على نفسه فلا يحتاج الى سلب عدم الاختيار
 بالعدم كما ذكره والاحتجاج الى اثبات الاختيار مشترك في هاتين النواحي
 ذكره ان ربح في بيان ابطال التناقض واحتمال كون العلم السابق على الاختيار
 على غير نفس المعلول بنا في التزام ان علم المعلول نفسه فاحتمال التسلسل
 باعتبار الاختيار فقط فيما ذكره فظهر ان عدم العلم على نفسه يلزم على تقدير
 التسلسل ايضا بل هو بمرات غير متناهية على كل متناهي في كل مرتبة من العلم
 وكذا المعلوم المعلول ثم اعلم انه لا حاجة الى اثبات عدمه والتناقض من العلم
 والاختيار بل اثبات عدم العلم على المعلول بالاحصاء كاف **قوله** **قوله**
 والملاحى اى لاحوال سابقين وهذا مثل ان يقال يكون المحذور غير متناهي
 على في عدم الشيء على نفسه وهذا ان اللاحق وعنوان العلم السابق عنوانات

لشي

لشي واحد هو ذات المعلول الاول بل هذا ايضا عنوان وهذا معنى العدة فلا يمكن
 بدون عنوان **قوله** فينطبق الجواب بما ذكره لو لم يكن الاستحالة في كثرة الصور
 بل في الوجود والازالة العلم لا يسمع التزام الاجمال لانه ايضا وجوده اذلى للحوادث
قال يلزم انه كونه به حاصلا ان الارادة كونه به غير محض لقائنه حضور
 بل يرد على غيرهم ايضا من القائمين بالارتياس والاضافة في الارتياس باعتبار
 انه في نفسه وجوده اذلى للمساكن وفي الاضافة باعتبار انه يحتاج الى الطرف
 موجوده محض الابراد على احد الطرفين غير ملام الا اذا كان من هب الشئ
 الباقى على القائل بالاحصاء معلوما فتكونه فليست المحلص به جواب عن قبل
 القائمين بالارتياس اذا كان الابراد عليهم وكان باعتبار كثرة الصور والاعتناء
 المحض وان كان صحيحا ايضا ان يكون المحلص للمساكن في هذا بان جعل
 عن القول بالاحصاء للاحفظ الاضافة ثم بعد انتقال السحب الى الوجود
 العلمى والجواب عنه بما قد سبق كما ترى ان معلول حد ان شراح الانشادات
 ان معلول مشرقا قلتم فلا رد عليه شئى وقعه بقوله ولا كفى فليست انه لا
 يمكن **قوله** او بعده في ليس المراد ان ثبت العلم بشرط كونه بعد المحاكاة
 وبهذا الوصف كاف فان هذا الوصف بنا في الازالة بل المراد ان التثبت
 مطلقا كاف فتكونه قبل وجوده في ثبوت او بعده لبيان الاطلاق والعموم
 لا العموم الا افراد فان قبل العلم بشرط كونه بعد المحاكاة وبهذا الوصف
 اذا كلف محققا يجب ان يكون هذا ايضا كافا في بل مع قطع النظر عن
 استلزامه للعام ايضا يجب ان يكون كافيا بان يكون هذا العلم المحاكاة
 ازليا لئلا يلزم كونه محلا للحوادث ايضا قلنا نعم لكن يلزم ان يكون مثبتا
 لخاص من مثبتا للمعنى ذلك الخاص وهذا حيل الدليل بل يلزم ان
 يستلزم الشئ المعصية وهذا ايضا يستلزم حتى لا العلم فان ما يستلزم وجوده
 وجود المعصية فهو محال ولعله لهذا التردد واما ما اثارنا **قوله** ولا يخل
 لساكنه مع وان كانت مثبتة ايضا وكانت لا يضر في كرام بل معين والعبارة
 كذا ان يقول بلا مدخل لساكنه في ايرادها او معلول والساكنه مثبت
 بهما ايضا لكن لا مدخل في ايرادها او اثباتها لانها لا مدخل في خصوص ساكنه
 العلم كمنثبتة عند اثبات العلم بالمعنى السابق في اثبات الاحتجاج

الى محمد بن ابي سعيد لا ثبات اصل العلم معطو كان الكلام فيه كهن
 لا يفهم بل بعينه وكذا لا دخل بها في اثبات الوجود الا في الوجود
 دخل الاثبات والتوقف بعد البناء على انه لا يكون محل حدوث موجب
 ان يغير عنوان الكلام في الجملة **قوله** لا يخفى عليك انه يلزم ان
 يكون في ذكر هذا الكلام ايراد وان يكون تقييما وبيان للمراد **قوله**
 تأمل وقد اوردته في وجه التأمل كذا في اماكن السابق ايرادا بل ليس غرضه
 ايراد كذا على المتكلمين خاصة بل غرضه انه كذا مشترك رد على المتكلمين
 ايضا فان حاصل ايراد الشارح على الشارح الاثبات كان رجوع الى هذا
 وان كان تقييما لا يكون اشارة الى البحث بل الى هذا البرزخ وبعده الاسلوب
 عن التقييما والاسلوب انه يقول كذا لفظي ما قلنا ومنه ثم حاصل جواب
 الشارح ان لنا مخلصا خاصا وبقا البحث مشترك بين الحكماء والمتكلمين
 لا يفهمنا لم يلزم مواضع كذا فلهذا المخلص المخلص لو التزموا وحاصل
 الايراد انهم كذا بعد امان نقل الكلام الى الوجود الارشادي وحاصل الجواب
 انه صفة بالايجاب وحاصل ما بعده بقوله ولا يخفى عليك انه ليس الشارح
 الاثبات ان يقول لنا ايضا ان يقول بالوجودين للمعلوم يكون
 باعتبار احد هما على صا دراعه بالا كحاج مقوما على الالف الى آفا ما قال
 وحاصل ما افاد بقوله واعلم انه جار على سياق مذهبهم ان المتكلمين
 ايضا استلزاما على استلزامه مع قولهم بان العلم اضافي بان يلزموا
 الارشاد في تلكا وهو لو ان علم كذا هو الاضافة المحاصلة بعد الارشاد
 في فان ارشاد الصورة في كل محل يستلزم انفعال محلها عنها والاضافة
 بينها وبين محققها فالعلم هو هذه الاضافة كذا نقل استاد الكشاور في حواشي
 التمهيد عن بعضهم ان العلم فينا هو هذه الاضافة وقد مر نظرا عن
 الامام في المباحث الخمسة في اواخر كتاب حدوث العالم ايضا فقوله
 جار على سياق مذهب المتكلمين اشارة الى انه ليس بهذا المذهب بعينه
 حيث قال جار على سياق ولم نقل جار على مذهب المتكلمين اشارة الى ان العلم
 عندهم اضافة من العالم والمعلوم انما جرح حتى معاداة الحال بوجوده
 في الخارج ووجه ويستشكل عند عدمه وحاصل ما قلنا بعد هذا بلا واسطة هو لنا

اقول

اقول الذي مد فقه عن جانب شارح الاشارات في دفع هذا البحث عنه
 انه لم يوجد ولا يوجد زمان لم يكن ولا يكون المعلوم حاضرا عنده فلا يلزم
 نفي العلم عنه كما في وقت كذا يعني الكلام ح في سبق العلم على وجود
 حدوث بل في حدوثه ايضا ان يقال ان حدوثه انما هو بالقياس
 الى الزمانات او ردا له في شرحه لا سيما كذا في الهيكل في نقله عن
 ابن سينا ان معنى عدم الحوادث ليس هو العدم المحض بل معنى ارتفاع كونه
 في الخارج بل الاضافي وهو عدم الشيء عن شيء آخر كما سهل الصفة عن الموصوف
 متقال منها عدمه او كذا بعد الشيء كذا عن الشخص كذا فيقال له كذا
 انه غديم عند كذا هذا على الحقيقة بغير انتقال وانما يقال له عدم على طريق
 السبب في قصوراته هذه المعاني وقصده انتهى ثم قال ورايت منه في الفصول
 الاثباتية وفي بعض مسائل الصورة كون مقصودا ازا كذا وعالم وادم ابن
 بود كذا خود را در غير مشا سده كذا فينا واعداد وهدم وحوار ازا جود
 جواب افنا واعداد وحقايق وذوات وماهيات ومعلومات نسبت بلكه
 ودر صور وظواهر فنا وعدم طاري مشهود معنى كذا عدم متصور ومشهود
 ونزد محقق كذا ذات وحققت است كذا در صور محققه جمال مينا كذا
 از تعدد امواج تعدد كذا لازم ندست از تعدد صفات تعدد ذوات لازم
 نفي ازيد عالم صور بديم است وقدم معنى عالم وكذا مينا صفة كذا
 المتكلمين مما سأتة كذا قلنا في الاصل ملا كذا في عليك انه ممكن ان يقال كذا
 لكن لزوم عدم علمه عالم بوجوده اصلا في الماضي ولا يوجد في الالف وار د
 عليهم ما في لا نفع من هذا ايضا **قوله** وانه مضاييف كذا وفي بعض النسخ
 فانه مضاييف كذا فعلى النسبة اشارة كذا كون ازلية الاحضار ولبلا على الله
 الحضور وكون ازلية الحضور مطلقا اصلا ومقصودا بالاثبات قولهم بل يقول
 احضار كذا كذا عن جعلها مقصودا اصليا كذا كون الاحضار صفة
 الواجب لا الحضور وكذا ان كذا مع كذا ازلية صفة الاضافية فاذلية كذا
 عند الفريد مستدر كذا وعلى النسبة الاولى كذا كون ازلية الحضور دليل لا لازله
 الاحضار وكون ازلية الاحضار مقصودا بالاثبات كذا في الاخراب فيكون
 الاخراب اخر با عن طريق الاستدلال واثباتها به وكذا في ايضا **قوله**

وان يقال في عطف على ان يرتكب وكذا يحتاج ويناقش في ردود العلم ان
ورد هذا بناء على انهم قالوا ان الاضافة لازمة للعلم فتأمل فانه
مع الاشكال لعدم الطرف حين عدم المعلوم يعني ان الاشكال كان خاصا
بالفعل ليس بحضور الاضافة فعلى هذا يكون واردا على العاقل بالارتسام
ايضا ثم اعلم انه يكون هذا جوابا لآفة عاورد بقوله لا يقال انه يعقل بالارتسام
ثم اعلم انه يكون هذا جوابا لآفة عاورد بقوله لا يقال انه يعقل بالارتسام
ثم اعلم انه على حال سواء كان بناء البراءة على التوليد لزوم الاضافة او جزمه
على مسافة من سبب المسكن انما يلزم كون الاضافة طرفة النفس لولم يوحى الصورة
المرتبعة والافاضة فان حيا ذات العالم والصورة المرتبعة بهذا هو المراد بقوله
الا انه قال على ان **قوله** ويناقش اي يدفع مناقشة من يقول انه لا يكفي التباين
الاخباري من المفاعلة او المراد انه يناقش في الكفاية وعدمها او المراد انه يقول
بالكفاية بطريق مناقشة لا على وجه المحض **قوله** وسبب تفصيله في تفصيل
ان النسبة بين الشيء ونفسه كما في علم الشيء بنفسه وعلى الشيء لنفسه وانما لها
غير معقول التباين لا يقارن غير كاف **قوله** والآفة خارجة عنهم منه
ان مقابله هو الوجود العلمي ليس وجودا خارجيا كما في كونه عين عليه كونه
عنه لا كالكسار الصفات الذاتية فان الصفات الذاتية موجودة
خارجة وان قطع النظر عن دالة المقابلة والترمز نقصان العبارة وقيل ان ايضا
وجود خارجي كحان منظم جواز وجوده من خارجين الشيء واحد والشيء اذ
استحال في موافق حكم بديهيها وجواز وجوده خارجي للممكن صارا لا كما
فيكون جميع الممكن صادر خارجا بالاختيار والابواب باقية الوجود
بل الكثرة بالاكساب فان المعلومات المعقولة اكثر بل غير متناه **قوله**
لكنه مجرد ان كان المناسب ان يقول لكونه صارا عنه باعتبار هذا الوجود
فان شارح الاشادات جعل الصدور من حيث كونه على كماله لا كونه
مجردا خارجا عنه مجرد بل جعله احد ايضا من حيث كونه على نعم جعله من حيث
كونه معلوما ومستلوا به على معلومية ساكتا عن كنهه **قوله** حال العلم جواها
اجمالا دعوى الاجمال لا ينافي المحارف في كونها على الفعل او المراد هو
الاجمال عندنا وكذا ان يكون مراد استوهم نفي العلم الاجمالي والاجمال في العلم

وان يقول في ويقول انه علم بالقوة لا افراد وكذا الكلام الامام كما سذكر **قوله**
ايضا كانت متصورة في مكنونه هذا الاجمال من المفصلين كما يكون الاجمال
منبدا التفصيل بعد مكنون التفصيل منبدا الاجمال **قوله** لا بطلان كل في دليل جعل
مجموع الوهمين وجها واحدا استقلال او مع ضم والمنش من التثنية اعم من
الواحد والاثنين منها فلا ينافي الاستقلال وبالرجوع يعرف جملة المحال
الوجه الاول على ما نقل في الشرح مجده لا يجزى ان تلك التفاصيل ان كانت
مطلوبة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فمكنونه التفصيلي حاصل وان
لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصل اصلا والوجه الثاني انه يمنع حصول صورة
واحدة مطالعة لأمور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طاعت امور مختلفة
لكانت مساوية في اهمية تلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة خفايا
مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور كثرته
صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
الكثيرة صور متعددة بحسبها فتكشف كل معلوم منها بصورة وتماز عن
عدها انتهى ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يسطر الا الشيء الاول والثاني دون
الثالث واما الوجه الاول فظاهر انه سطر الشيء الثالث ومعنى كون التفاصيل
معلومة انها مطلوبة ضمنا مع انطباق الصورة الى صله للمجموع من حيث هو مجموع
فيتميز في الضمن ولكن بعد مكنون ابطال جميع الشقوق باذ وجوب تميز كل
واحد منها عن غيره عام في صور الانطباق وليس البناء على الانطباق نفسه
اذ هو مسكوب عنه وبدل على امتناع انطباق تلك الصورة على كل واحد ايضا
لاستلزامه عدم الاختيار ومثله الشيء الثاني وكذا الثالث والرد في الثالث
بان العلم حاصل من انطباق الصورة على المجموع من حيث هو مجموع ليس كمن
في التفصيل لم يستلزم له هو التميز الخاص والمناقشة في حصوله في انطباق
المجموع كما سبق على بعد تمامه وبقاء لا يفر في عموم الدليل وشكوكه في صدقه
على ابطال جميع الشقوق فان عدم اتحاف الدليل مع تعيين المدة وتعيينه عنه
امر وعدم التوجه وعدم جعله متبعا امر آفة والاختيار امر على بعد معلومه العاقل
محتمل ان يكون نوعا او مفعلا او محملا لانواع او الاضاف او في الجملة
واعلم منها ثم التردد انما في لزوم الاختيار او في لزوم التفصيل وحاصل الوجه الاول

ان الآحاد وان كانت معلومة اجمالاً وجب امتيازها والامتناع من التخصيص
 فالاجمال مستلزم للتفصيل وهو مستلزم لمقتضى محال فالاجمال محال فقول
 وان لم يكن معلومة كمنزلة هذين احد هما ان يكون المراد به نفى العلم بغير
 اللازم للاختيار اللازم كقولنا العلم لا يكون كان بقولنا ان كان في
 الاجمال علم بما يلزم الامتناع بينهما وان لم يحصل الامتناع لم يكن علماً بطريق
 عكس المصنف كذا احدنا في الثاني فكونه شقاً لغيره الاول مزوفاً كونه
 عين المراد فلهذا حال وان لم يكن معلومة فهو المراد بل هو مذكور او لا في مرتبة
 المدعى بان الآحاد ليس معلومة فكونها حاصل ان الآحاد ليست معلومة
 والا فكذا وكذا وتبين ان يكون المراد به نفى العلم الاجمالي كما هو مقتضى الشئ الاول
 فكونه في مرتبة ان يقال والا فهو المراد وان كان الظاهر اية آتى منه كون المقدم
 عين الثاني او ان المراد في المقدم نفى العلم الاجمالي وفي الثاني هو السلب الكلي
 وان كان سلب التفصيل مسدود عند الخصم او المراد في المقدم سلب معلومة الآحاد
 اجمالاً ومطلقاً وفي الثاني سلب العلم الاجمالي او المطلق عن العالم اى سلب
 عاكس العالم على اجمالاً او مطلقاً واللازم بينهما لا يفرض ان كانا متضادين
 وايضا لمسبب نفس العلم لا العاكس فرق بين الفرق والفارسة **قوله**
 والعلم بالوجه الكلي هو جواب عن سؤال مقدر سمي بقتل اعني شراح التجرد وتوزيع
 بطلان على إطلاقه **قوله** مع ان كلامه ههنا حيث صورته في حال المحجب
 عن مسئلة العلم وعقله والمقتضى الاول ليس كذلك فانه يوجد في كل حكم كلي
 في كل نفس كلمة واحدة من ذوى العقول الكاملة غير محصورة بوقت
 دون وقت وحال دون حال **قوله** مع ان هذا العلم في علاقته بالنفس
 الى الجواب عن مقتضى وانما يرد على من الزعم الاجمال في علم الواجب كقوله
 قررته الشئ في التخصيص على كل من يقول بالاجمال ان كان الاول كان عاماً
 والثاني يبيد المحقق الشئ لا شأني في عموم قوله فكيف يفرق الممكّن انما بناؤه
 على ما قال من انه جار على سائر مذهب الممكّن او على ان الشرح من الممكّن
 الثاني في القول كما ان مقتضى ما يريد بعد قول النفس بل مقتضى ان القول بالاجمال
 ليس علماً ايراد على الشئ الثاني ان علمه على اجمالاً بسيط سواء كان من الممكّن
 او من الامام فكمقدر الجواب شارح القول من قول الامام كقول غيره جانب هذا

ان شرح اثباتنا للعلم الاجمالي لا يمكن ان لم يكن في موضع مسوقاً لهذا الغرض
 بل لا ثباته في الجملة في الواجب وفي غيره فان اراده ههنا كما ان ايراد كلام الامام
 لا يبراد عنه كما مكنون لانه محض حكاية تقريباً في صل امرت بان الاجمال
 لا شرح اوله والتميم عليه والعلامة الاولى اية عليه وجوابها لا كنهها ليس
 في الكلام ظاهر اهل كمال السوء والتزام الا اصطلاحاً حين يرفع فلهذا ولما
 يتوهم ان جوابه عن العلامة العامة ايضا اورد جوابها بغيره **قوله**
 وايضا يرد على هذا ايراد على شراح التجرد فيقول فيصيحح ان الحكم على
 ملك الافراد دون **قوله** وايضا يرد ان لا يعلم في هذا كالعلاقة خاص
 كمن التزم الاجمال في علم الواجب كما ان **قوله** ايضا اي كالاخلاق
 الاول من ان لا يرد لفظها على المجموع ايضا ولعل في وجوبه الشئ الثاني
 ما بلغ من سنده من اربابها كخص هذا الشئ الثاني ولا يخص بالتزام الانطباع على
 المجموع من حيث هو مجموع ايضا بل يرى في الشئ الاول ايضا فان الانطباع الواقع
 على زيد وادواه مستلزمها كقولنا ان كونه آحاداً هو وجودات واستلزام
 علم كل مجموع علم آحاده فالانطباع على زيد يستلزم احتمال ملك الصورة في صورة
 آحاده زيد من انطباقها على آحاده لكونه من افراد مجموعها وبذلك يميز هذا العلم
 مستلزم احتمال آحاده على نفسه وعلى آحاده ايضا وبذلك **قوله**
 فان اجيب الجواب عن لزوم التفصيل في تقدير الامتناع بالفرق بين التفصيل
 والاجمال بالاختلاف وعدمه **قوله** اما اولها فبان العلم الاجمالي كما هذا ابطال
 الاجمال مطلقاً ولا خصوصاً له بما التزمه الشرح **قوله** اما ثانياً ههنا
 كما التزمه الشرح في علم الواجب ولا يبطل مطلقاً الاجمال **قوله** واما ثالثاً
 هذا كسائر ملام واسطة خاص لطلال ما في الشرح **قوله** واما رابعاً
 هذا عام كالاول بعد التزديد واهوار السوا كقوله سواء كان في علم الواجب
 او في غيره وهو التزديد والاصار بل على اي حال خاص بما التزمه الشرح في علم
 الواجب لرفع على انطباق الصورة على المجموع من حيث هو مجموع اللازم في علم
 الواجب لا حاطة عليه كقوله كجمع الموجودات كما هو مقتضى الحال ولا يرى في الاجمال
 في علمنا اذ نحن لانعلم المجموع بل مجموعاً لانعلم آحاده بالتفصيل وبذلك ان
 لانعلم مجموعاً مع آحاده صورة واحدة اجمالاً وفي الواجب كون الصورة

الواحدة الاجمال على جميع الموجودات ملزم **حكم اول** بالنسبة الى قوله ان
متعلق بالعبارة اي العبارة بالنسبة الى هذا القول فلهذا القول في مرتبة اخرى
لان الحجة او مثل حجة بالنسبة الى هذا القول بان يكون هذا القول في مرتبة الحكم عليه
وكون هناك قول آخر في مرتبة اخرى هذا اذا كان المراد بقوله فانه يتبادر الى رافع
الترتيب بان حكم الوهم لا حكم العقل والا فكل من متعلقا باطرية لانه لا يكون جوابا بعد
جواب لذلك القول فانه ايراد حجة الجواب الاول هو الحكم السابق عليه لانه علم بالفعل
لا بالقوة كما هو عليه وجواب الثاني هو هذا بعد تسليمه في المثال **قال**
واما على مذهب الحكماء والعالمين لم يظهر وجه قول هؤلاء الحكماء بوجود الاشياء والتميز
في العلم للعلم حتى ياتي الترتيب المذكور ايرادا واستغفار كما اخبر اليه من قال
انه اضاف للاضافة الطارفة وكذا من قال بالارتسام لان الارتسام وجود
علمي للمعلوم بل لا حاجة لهم اليه لان كقولهم معنى قولهم بان ضاع عنهم
فان لم يبق العلم باشي وجه كان من الاضداد او الانفعال او الارتسام وتنت نار على
الذات المتعالي فيصير منهم ان يقولوا ان ذاته نفس الاضداد ونفس الصورة بمرسمة
او الانفعال بالعبارة المذكورة او الوجه الاخر من المذكورات او المحلات على ما اختلف
الفرق وانما ركل منها طائفة وعدم كقولهم انما في الخاص في بعض الصور لاننا في
كقولهم مانع آخر ولا يستلزم التميز الف في الصورة المبررة عنها بل مجموع
الف ذات دليل واحد لا التزام العينية بالمعنى المذكور وطلب الاضداد والاضداد
مسدود الطرف او امر آخر سوى ذات العالم لا يعصيان كقولهم في هذا طرف
او امر آخر ايضا وان لم يجمع الاضداد او الانفعال فيصير الذات مقام
وجميع ما يتعلق بها وسجي في الاصل وجه في الجملة ان الكل يقولون بان
لا يحل في الاضداد والعالمين بالعبارة يقولون بها بدون ان يعينوا ان العلم
معنى الصورة المرسمة على معنى آخر بل ما كان فهو عين ولا حاجة لهم الى
التعيين فيقولون من وجه وجه وروى هذا الايراد وطلب العلم وجود المعلوم
فلا حجة له في جواب ايضا بانه لا يلزم على العالمين بالعبارة قبل ان يثبت
مقام الصفة والاضداد والطرف كقوله كلام الشيخ ان كان ترديدا على مذهب
هؤلاء العالمين بعينية الصفة فالكلام مع الشيخ وان كان ترديدا على
مذهب من يقول بالوجود العلمين بان كان فالكلام مع الشيخ في جعله داردا

على العالمين بالعبارة وما نقله جهنم الشيخ غير مخرج بان الايراد على ابي طائفة
ويعمل في موضع مخرج به ثم آخر الكلام يدل على انه ترديد استغفار لا ايراد
حيث قال لا لا يحل ولا يحل فيها لان عدم تجاوزها في كونها في كونها ايرادا
لان الايراد انما يتم اذا كانت الشقوق كلها باطلة وعدم نفس الشق الحق
لا يكون ايرادا لان يقال مراده من عدم تجاوزها في كونها في كونها ايرادا
فصاحب القول بالوجود لا حجة احد بها في نفس الامر ولزوم حجة احد بها على
تقديم القول بالوجود لاننا في مطلقا نهما في نفس الامر كما ان كون الصدر محالا
مفعله ولم يمتنع ان يكون من كلام الشيخ على صفة مجهول مضارع وكثير
يكون من كلام الشيخ على صفة المعلوم ومثله في ضمال كون كلام الشيخ
او ان شاء قد سمر لنا في النظائر ان هذا من الشرح م ظاهر لواح كلام الشيخ
في الايراد المذكور بعده من انه ياتي الترديد على سياق مذهب الحكماء
ايضا وان الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين هو على ان الحق ايراد
قال لا بأس بتبليغهم لا كفي عليك ان حاصل هذا الجواب
هو جواب الذي ذكر في جواب الايراد على المخلص من ان الحكماء كتب
هذا الوجود عن العلم وصادرا بالاجاب لانه يقول جهنم الحكماء كتب
هذا الوجود قائم بذاته تعالى وعن العلم والجوابان مشتركان في ادعاء ان
الحكماء كتب هذا الوجود هو عين العلم غايته انه قال هناك صادرا
بالاجاب وجهنم قائم بذاته تعالى كتب السؤال في الموضعين مع لزوم كل
منهما للآخر وكان يترأى الى الان من السوابق ان الجواب المخلص جواب
خاص لكن يمكن ارجاؤه على سياق مذهب الحكماء ان هذا فان مذهب
الحكماء هو ان العلم ضافه وكان الاستسكان بحسبه فلا تغتر عن الموضع
التي بينت الكلام فيها على هذا الطائفة في الاصل والتميز وقد مر في الشرح في آخر
بحث حدوث العالم ايضا **قوله** لان وطسعه المنع اي المنع جاز له
وهو سلم ممكن حمله على المنع فلا يرد عليه المنع لانه لا يحل عند الاستدلال
بطريق المعارضة وحاصل الجواب هو انه ادعاء استدل لا على باسني له
المذكورة او ادعاء مضادا قصد استدلال **قوله** بعد تسليم الاول
حاصل الاول ان الشيء المتصور موجود في ذاته بنفسه حقيقة قائم به لكن لا يكون

منها الاصل ومصدر الالاء ربا فصار هذا الوجود اذا اراد على الوجود في ربحي
وحاصل الثاني بعد تسليم عدم الفرق بين الوجود من جهة منقح القوام وتسلم
الحصول بطريق حصول الشيء في المكان والزمان **ول** اي العلم فائدة
العلم ان العارف من الحصول القيام لا يكون مذهبه مغاير في نفس
الصورة اذ ليس الصورة عنده علما بل العلم عرض وكيف ولا يبين صورة
والصورة امر مغاير حاصل في الذهن وليس علما وليس مثل القائل الشيخ
وامثال فانه يقول ان الشيخ علم وصورة ذي الشيخ فمذهب مذهب في الصورة
التي هي العلم لم لو كان الكلام في الصورة اما صلا مطلقا علما كان او لا
يكون مذهب الفارق مذهبها آخ ولا يحتاج الى التفسير ثم الاصل والاصل
وان كانا مذهبين في العلم كونه خارج عن التمسك في هذا التمسك في
هذه المسئلة **ول** ولعل وجهه في هذا هو ان يكون في القربى لا يعلم
انه ما معنى الحصول في الذهن كسفسه بدون القيام بالذهن وتكون
ما معنى كونه موجودا في علم بدون القيام به قال في شرح المخصص لفظ
في وان كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالكتش به كما
يقال في المكان وفي الزمان وفي الموصوف وفي الغاية وفي
الكلام غير ذلك من الصور الا اننا لا نشي بها في قولنا موجودا ان يكون
في شيء ان يكون مختصا به سار يافه ككث يكون الاشارة الى احد
عن الاشارة الى الآخرة كحسنا او بعد او مع ذلك يكون ناقلا الى
آخرة ما ذكر في ذلك الشرح فانه طول من صفة نظر فما كان صفة فانه باقى
معنى بناسب من المذكورات او كثر وكات فان الطرف باقى معنى ان
لا يتصور في حقه سجا والسبب مبروب عنها لا سببها الصام به فالحكم
في البواقي كذكره مذكورا في الغاية علمه سجا معنى آخرة ولا سبب
اليها بذلك المعنى بتي وتنزه عن الكثرة والفرضية فلا سبب مذهب
المعنيين ايضا والباقي مرجوم على الغيب فان تكلن بعد تكلن رجا بالغيب
والظان ان معنى ويد الشيخ هو هذا ولا خفي صفة له في كونه في علم الواجب
او في علمنا قال في شرح المخصص ونحن نذكر كذا مذهب المصنوع في العلم
اما الشيخ فنقد اضطراب كلامه فناداه جمل عبارة عن امر عدي ونسره

بالجود

بالتجود عن المادة وناداه جعله عبارة عن صفة وجودية وهي الصورة النظمية
في جوهرها قبل كماله مبرمة كالحقول لانه قال في الاشارات او ركن
هو ان يمثل حصة المذكر عند المذكر وناداه جعله عبارة عن جود
اصا فناداه عن صفة ذات اصا فانه لا يكتفى ان الظان امر
من التجود عن المادة هو التجود عن المادة كما ان المراد من تمثل الحصة هو تجسبه
التمثله من حصول الصورة هو الصورة الحاصلة وهذه مساهمة مشهورة
والعجب انه اوردها عن عبار من عن الشيخ على ويرة واحدة كلاهما مصدر
مضاف الى شيء ان جملنا على ظاهرهما يبرهان في العدم وان طرفنا
فكذلك انهم حمل احد على التأويل والآخرة على الظاهر فحكم باضطراب كلامه
نعم في الحمل على الظاهر يمكن الفرق بين التجود والتمثل لكن بهذا القدر
لا وجه للحكم بالاضطراب خصوصا اذا شاع في معنى وهذا اذا لم يكن
الحكم بالعدمه فربما من الشيخ ثم قال في الذهن اجازة وان جودا فانه
احتملوا فنهض من سمي هذه الاضافة بالتعلق واشتت امر آخرة بمعنى
هذه التعلق وهو مذهب نقاة الاحوال ومنهم من قال العلم صفة وجودية
لوجوب العاكمة والعاكمة فانه لكك الصفة لها تعلق بالمعلوم فهو لا
اشتبوا امور التمسك احدها العلم وهو صفة وجودية والثاني العاكمة وهي
صفة لا موجودة ولا معدومة وسموها بالمال والثالث التعلق المنسوب
الى هذه العاكمة والامام اختار من هذه المذاهب انه امر اضافي **ول**
مع ان الطرف لم معنى كك ان يكون طرف الاضافة هو الصا ورلان
الحاجة لان يكون طرف الاضافة امر هو الحاصل في العلم والذهن والصادر
امر خارجا ولا يفتقر الى كك يحمل ههنا طرف الاضافة العلم نفس العلم
ولم يستمكن سببه كما في الباق القريب فتأمل **ول**
ان يقال في المخصص هذا المخصص غير مخصص الشئ وعام فن مذهب
المسكن من يلزم الخروج عن القول بالاضافة والتزام ان الذات تام مقام
الاضافة وطرفها وفي مذهب الحكماء انما يمتنع نسبة الصفا والعلم
لشئ اضافة كان او صورة او اى شئ يلزم التزام ان الذات تام مقام
طرف الاضافة ايضا على كانت او لازم علم **قال** لان كون العلم

بالتمسك بغيره من هذا ان معنى الظواهر علمها في علمها هو انما ذكره
في تزييفه من المحصول في العلم الاجمالي يدل على ان احتمال علمه بذاته تعالى
على علمه بالتمسك والتمسك له بطولها سطران فلا بد من تأويله في المحل او في
الدليل وعلى اي حال معلوم ليس بمعلوم مما يحل اليها العدة لا يطابق اما على الاحاد
فقط واما على احتمال علمه على علمها واندر راجع علمها في علمه فلان السلب
اندر راجع نفس معلوك في العدة والتمسك اليها وكان امره سلبا راجع
علمه بالتمسك في علمه بذاته والتمسك اليها وانما هي سوادى هذا المعنى لاجه
حيث قال فذلك يقتضي الى ان يكون العلم باجه متمنا بغيره هو معنى العلم
بالمعنى الآخرة ولم يقل يكون احد المعصيات عن المعصيات الآخرة فقلن قيل
في جانب العدة ان علمه عن ذاته في حكم احد بها هو حكم الآخرة فليس كذلك
لحال في الممكنات وعلم الواجب اما الاغنى من قال العلم المحض في الكلام من
اوله الى آخوه لا يخفى عن تشويش في كل قدم وما خفى على المضطر في خطوه
والتمسك بغيره ومنه السورس وعلة الكلام . ثم اعلم ان الانطواء في هذا المقام
مذكور في اربعة مواضع احدها هنا ومستعمل في ثانيا . ان يكون معناه
الاندر راجع والدخول في مقابلة الدليل المذكور لتفيقه بغيره على هذا في
موضع اخر من ايفه مستعمل في وفي واحد منها مستعمل بمعنى المراد منه
المنطوي به هنا هو المقابل للمنطوي هناك اذ المراد منه المنطوي المستعمل
بغيره هنا هو علم الممكنات ومن المنطوي المستعمل بعلمه هو علم الواجب حيث
قال وعلى بذاته على ما هو علمه منطوي على علمها الممكنات وقال في تضييق علمه
بذاته علمه بالممكنات فمعه العصبية ان يكون معناه الاحتمال فاما مستعمل في
او في احد مما يجاز اوله معنى عام يكون من المعنيين فردا له فلهذا
اراد بقوله وما يتبعه الانطواء هذا فاعلم منه **قال** فذلك يقتضي
حاصله ان الاجمال بالطريق المذكور لا يصور من العلم والمعلوم فلا يبقى لاجه
المعصية فالقول بوحدة العلم والاجمال فيها معنى الى ان يكون العلم باجه
استقصا بغيره بل علم كل ملزوم بعينه عن علم لازمه لان الوجه المذكور في
الا ان علمه مستلزم علم معلولاته بكونه مبدا لها فالاستلزام لو كلف بوجه آخر
ايضا يستلزم الاتحاد وهذا ايضا باطل بل يظهر بطلانها وكذا ان يكون

بناؤه

بناؤه على الالتزام على ذلك القابل ان كلامه لا يتم في العلم والمعلوم حتى الشار
على المعصية لسقي لقوله فان قلت العلم في وجه ورود فان المورر بالمعص
بالمعصية من حيث يكون قد طوى هذه المرتبة بالمعصية وقيل وحكم بطلان
استلزام السببية الاتحاد فانما سبب فقط في مقابلة لا يستلزم
بناؤه على الخط من العلم ومطلق الاستلزام المحقق في المعصية بل في غيرها ايضا
مفهوم ان بناؤه على مطلق الاستلزام فاقوى في المعصية وحكم بطلان في حكم بطلان
نحن فاقوا بقوله فان قلت يطابق بان ليس بناؤه كلاما على مطلق الاستلزام فاقوا
بل على السببية والعلم بالعلة سبب في معنى اتي حال لا يحكم كلامه عن ضعف في بطل
فذلك يقتضي على سادته في ورود فان ملك العلم بغيره **قال** فان ملك
العلم بالعلة سبب في حاصله ان كوننا في العلمين والاجمال ليس من جهة
الاستلزام مطلقا بل من جهة سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلوم وبعد تسليمها
منع العينية فانظر في اجواب فانه انما يوجب لو كان ذلك القابل مستلزما وله
وطنة يمنع كما ظهر من كلام الشافعية في اجواب الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين
على سادته مذهب المحكمين والحكماء وانه بطريق الاحتمال واعلم انه يمكن ان
يستدل على ابطال العينية بوجوب السببية بتبيان العلم والمعلوم ممكن
انه معارض بالمثل في مقابلة بل يقتضين من هذا ان قوة المنع الاول سبب
ضعف المنع الثاني وضعف سبب قوته فان السببية مانع الاتحاد فيجوز دقا
يتوى منع الاتحاد وبعدها تضعف لانها احد الامور المنع المقررة **قال**
وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام كان الشارح اشار الى ان العلم بنا في الاتحاد
فلا يوجب كما قرنا سابقا بل واسطة فلا يبقى الا مجرد الاستلزام ومجرد الاستلزام
ايضا لا يوجب كما سلمت بجواز ان يحقق الاستلزام في ضمن العلم المتناهي للاتحاد
مثلا وان فكل الامور بل كان بعد التفرع عن قرنته الاستدلال بالاستلزام
الى مرتبة الاستدلال بالعلم وتسلم ان الاستلزام المطلق يستلزم وبناء
هذا ايضا على ان كلام ذلك السبب بل استدلال وقد عرفت اجمال **قال**
واعلم انهم ذكروا ان العلم ان الشافعية اوردوا بهنا باعتبار مذهب آخر سوى
ما سبق ذكره او اعادوا ليورد علمه بالمعصية وهاك فانه ان كان المراد هو الاول
لا يظهر من غير انه بوجه وان كان المراد هو الثاني فيجب ان يتغير الابرار ان يظهر

فائدة الاعادة ولا يظهر هذا ايضا والازداد سوله ولو صح ما ذكره ههنا
 في اعاده السواحي واقتضاها صحة واتانها والنظا لان كان المراد تغيير السور
 وهذا في غير خط **قال الشافعي** ثم انهم ذكروا ان علمهم بهذا الكلام منه كمال وحسن
 احدهما ان يكون القائل بالانطواء هو القائل بالحضور في حال قبيل ههنا
 وحضور احدهما ان يكون لا ينطوي فتكون ما ذكره ههنا ايرادا في حال قبيل
 بالحضور في حال القول بالانطواء ايضا فكان الاتي ح ان يحول بعد تمام البحث الثاني
 على القائل بالحضور في ذيله ثم انهم يقولون بالانطواء عليه كما يمكن في علمه بذاته او
 بالانطواء عليه بذاته على علمه كما يمكن في علمه بذاته او
 وينطوي في امره الثالث في ذكر الانطواء في ايراد كونه منقضا
 فيكون من تمام البحث على القائلين بالحضور في حال القول بالانطواء ايضا لان ذكر
 الانطواء بعده كانه مذهب آخر من مذهب في كل مرة علمه ما اوردته ثم يحول
 ثم انهم ذكروا ان علمهم بالحضور في مورد من هذه القول بالحضور ايضا ما اوردته
 اولا وينطوي في الكلام مع ان هذا الايراد ايضا يرجع الى سابقه بالمال تا مل
 وثانيهما ان يكون القائل بالانطواء جماعة اخرى فيرجع ضمير انهم غير من يرجع
 اليه في موضع آخر بل الضمير الاول اليه في سابقه ذكره ويكون غرضه ههنا
 اجراء احتمال على القول بالحضور في سابقه كما مر منه في جواب التخصيص باعتبار
 مذهب مذهب الذي يظهر من ما مل منه انه خلاصه مجموع التخصيصات في البحث
 البحث الثاني من المأثور على القائل بالحضور كما يستفاد من اول الكلام والبحث
 الاخر المأثور على القائل بالانطواء كما يستفاد منه اذ في كلامه حيث قال ومنه
 البين ان وجود العلم ليس بعينه وجود المعلوم بل هو انما هو علمه في حال
 ان يقول العلم في العلم بالحضور هو بعينه الصورة العينية بل المعلوم في المعلوم
 في العلم بالحضور بل باستعمال المعلوم الى العالم ولا يبعد ان يكون العبارة العلم
 لا المعلوم ويكون المعلوم غلط في النفس في او يقول المعلوم في العلم بالحضور
 هو بعينه الصورة العينية بل العينية الى العلم في العلم بالحضور في العلم بالحضور
 ايضا هو بعينه الصورة العينية ولا خصوصية بالعلم بالحضور في كونه ان يكون
 لفظ العينية غلط في العلم في نفس من النفس ح في احد موضعين
 على تفاوت ويكون الجواب مختص في قولهم جوابا عن البحث الاول لا اخر من الجواب

عن

عن البحث الثاني في الكلام ويكون المراد ما ذكره سابقا ما ذكره في آخر كلامه
 بعد نقل البحث الى الوجود الارشاد في ميزانه بالا كتاب وعين الصف بعد التزام
 العلم بالحضور في التزام الارشاد والعلم الاجمالي الى امر ما قال ههناك والالم توجد
 اليه ما قال وحده ما اشترنا اليه سابقا ولو قطع النظر عن خط كلامه وهو ان المراد من
 ذكره سابقا هو المعلوم باعتبار اننا في اعتبار آخر في الوجود الخارجي والتزام
 بغير العلم للمعلوم بالا اعتبار فقط لا الارشاد ايضا فلفظ مراده مما ذكره سابقا
 التزام الارشاد الى آخر ما قال وكما هو بهم وجه سوال ان يحول احد لاجلنا الى
 هذا التزام لاننا نلتزم بالحضور في سوال ان الوجود الخارجي علم ومعلوم باعتبار
 ومعلوم ومؤكد باعتبار آخر في حال علم الارشاد فاجاب عنه بان فيه اي
 فيما ذكرته ما اشترنا اليه سابقا كما ذكره في اصل ان الظاهر ان يكون صميمه في نفسه
 ما اشترنا الى راجعا الى التخصيص كذكره قبله واسطة ويكون ايرادا عليه موجب
 ان يقرر على وجه مرد عليه ما اشترنا اليه لان السابق واللاحق كليهما كلامه فله ما اراد
 اولا وآخره وان قطع النظر عن طار جاع الضمير وجوزا راجعا الى غير كونه كونه
 صريحا كونه ان يراد منه التخصيص التزام الارشاد ايضا فيكون وفيه ما اشترنا اليه
 جوابا عن مصدره تنبيها كما قبله لان دعوى الظهور في عدمه في نفس المراد من
 حتى يرد ان الظاهر الثاني ولا اقل من مسادد على بعد كون المراد ما ذكره
 هو اعتبار المعلوم والثاني من جهتين فقط بدون العدول عن القول بالحضور
 فتقوله وفيه ما اشترنا اليه يكون عدولا عن القول بان منه مخلصا لا تنميط له جوابا عن
 سوال مصدره كما في الاحوال الاول ولكن كانت العبارة لفظ في هذا المعنى ح
 ان يقول ولكن في ما اشترنا اليه سابقا اسد كما وعد ولا عن القول بان منه
 مخلصا وكما مر في العلم كونه كونه ما اشترنا اليه على الاحوال فتقوله منه
 ما اشترنا اليه سابقا لانه ان تنبيه جواب عن سوال مصدره سوال وهدم سابقه
 وقد كنا طوعنا الى هذا لان كلام الشافعي على غرة والآن اردنا ان تكشف بعض
 الغلط عنه بعض الكشف ولعل لان ايضا كما كان. والوصف من الملك المنان.
 وبه كنوز الفضل والكرم والاحسان **قال الشافعي** وسأقي في رسالة في
 وما نقلنا في الاصل من الزور ان ليس المراد ان مقصوده من الرسالة المفردة
 هي الزور وما وعد به ههنا المتكلم بل هذا كلام مناسب للمقام اوردناه

قال الا ان يقال في معنى فرق بين ان يكون الكلام اولاً مسوقاً لثبات
 القدرة في البعض من قول فاذا تم ذلك يقول المحقق في القدرة هو انذار
 والمقصود فيكون اصل القدرة والعموم كليهما مطبقين بهما اولاً وثاناً فيجب
 ان يسدل على كل منهما وان يكون اصل القدرة مشتقاً من حفظ مقورا في موضع
 بل في البين وان يكون وضع الكلام بهما لا يثبت العموم فقط فلا يجب ان يسلك
 في اثبات القدرة بهما بل يكون بناء الكلام على المقور في موضع آخر ثم اعلم ان
 في كل واحد من تفري القدرة على كذا بهيئة كذا كقولنا ان يكون مطرنا بغير
 جزء الاول فقط او الجزء الثاني فقط او كليهما معا فتأمل في طريق الاستدلال
 في المحذور مثل اولاً بماذا يدل ذلك وطريق المحذور **قال** في ثبوت
 انه في هذا الكلام بهما مثل ما قال فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل
 هناك فيكون هذا القول هو المبنى عليه لاثبات عموم القدرة في الوجودين
 وما يدعى اولاً فيها ثم نقرر ان قدرته في الاول ان المحقق في القدرة هو انذار
 والمقصود بها هو الامكان في قدرته في جميع الكميات وفي الكمال في انتهى
 سلكه العدة لا مكان جميع ما سواه وهو ما ذكره في هذا ان اردنا به
 قادر على جميع الكميات فهو اول المسئلة واللازم من الانتهاء انه مصدر جميع الكميات
 ولا يلزم من مصدرية له ان يكون قوياً بالنسبة الى كل واحد منها بل ان يمتد
 بعضها ما كان ويكون قدرته في مصدر البعض لا في الاخر بالاحتمال فيكون حاداً
 ووجود الصفا حين صدور الاول والقدرة لا تسلم ككل الصفات منها
 ومن الثبات حتى يلزم كونها مختاراً حاداً في كمالها هو من الصفات واللازم
 عدم كل من الصفات على قوتها بل على نفسها ايها هذا حاصل ما في الاصل فالامر بالتأمل
 لرفع توهم الخلل في الوجود المحلل بل هو لموقعه والتعليل فانظر فيما قال بعض من
 يستدل به وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله تعالى
 وصفاته العلى حاداً فلا مجال لما قيل انه كثر ان مصدره على ما ذكر
 في الاصل فان بناء امر على امر لم يثبت بعد كل مما هو مصدر اثباته فلا يثبت
 نعم يحصل شرطه وكما قلنا على بعد ان يكون مقصوداً لاثبات قدرته تعالى بالفعل
 لا على قدرته معلوم **قال** ولان الجور عن البعض فنقص ان اراد الجور
 عدم استطاعة الفعل بان لا يصدر فلا يلزم من عدم الاحصاء الجور بهذا المعنى كقوله

ان

ان مصدره ما كان وان اراد ما يشمل عدم استطاعة الاعداد ففي استحيائه وجه
 سوف بناء على ان الوجود خبير بالعدم من مثل ان يصل غرض العبد في حال
 عند قرينة البراءة الى فرضه الوجوب تأمل **قوله** وكونه في حاله في نفسه
 ان شمول قدرته كل واحد من القادرين على فعل واحد ولو وجد لا يدل على انه
 فعل كل واحد منهم واذا وجد دليل سلب قدرته الغير عليه وسلب فعله
 منه كاف في فلا يصح ما قال ذلك دليل لنا في **قوله** ما لم تعلم انه من انتم في
 معنى لو وجد عدم الا في ذاته النار عصب وعوى شخص لا يدل على ان النار
 مصدره نعم يدل على كرامة ذلك الشخص في الجدة وان لم تعلم انه من لسه اختياراً
 بل لو علم ان من النار لا بالاختيار **قال** ان الشرور والمعاصي هي حاصله
 ان ما هو مراد فهو ما مور به لان الارادة هو الامر او بمرور الكفر ليس بما
 مور به فالكفر ليس بمراد وحاصل الوجه الثاني هو ان ما هو مراد فهو مرضي به
 والكفر ليس مرضي به فالكفر ليس بمراد وحاصل الوجه الثالث هو ان ما هو
 مراد فهو مطاع في لان الطاعة لازمة والكفر ليس مطاع في فالكفر ليس
 بمراد فينتقارب ويتحدى في الرابع لعدم مرجع الى الوجه الثاني لان حاصله سلب
 الرضا عن الكفر واثباته في كل مراد كما قال لرضا هو الارادة فيكون حاصل
 الكفر غير مرضي وكل مراد مرضي فالكفر ليس بمراد كما هو المراد **قوله** كما في
 طرف خلاف في قدر ان الاستكاث قد ينسب الى اللازم وقد ينسب
 الى الملزوم ففي الاول معنى انه وجد كمنكف ولم يوجد كمنكف عنه وفي الثاني
 معنى انه وجد كمنكف عنه ولم يوجد كمنكف وجعلها الى امر واحد وهو وجود
 اللازم بدون الملزوم وعلى هذا القياس اذا لم يكن بين شيئين لزوم
 ايضا لانهما مباينين ولا من جانب واحد ففي كل منهما كمال الاستكاث معنيين
 فهما هنا وان حاز ان يكون المراد من الاستكاث الامر عن الارادة هو من الكفر
 الثاني في كمال التفتيش ما لا سبب بعده بدون ارادة الاتان بامر يدر على
 ان الامر هو الاول اذ الوجود في الصورة المفردة هو الامر بدون فرض
 كحصول الارادة في الطرف الآخر بل المفروض هو عدم ارادة الامر في نفسه فقط
 نعم لو قال من مراد عدم الاتان او قلته في ذيله لا يمكن ان يقال بهذا المراد
 من التفتيش ضرباً بل بعد هذا السؤال والجواب امر بالتأمل ولا حتم ان يقال

مراد استدلال في الارادة مدلول الامر لا مراد في وجوب الامر بان الكافر
 وحده الارادة به منع ارادة ايمان الكافر ارادة كفره سلبه ارادة العبد
 كما قال بعض من سدد اليه في توحيد انتقام قلنا هذا كلام حق وقد استدلنا
 فهاستدركه كون كل كايين مراد اعلى ان ما ليس لكايين ليس مراد والامر
 ارادة العبد من سدد الكايين اعم من امره وادامه ومكنه بعيد عن غيرهم
 ثم اعلم ان اول دولة المستدلة كما في المواضع الاخر على ذلك ما اراده بعد
 سعيها واجابوا بانها انما تكون سعيها اذا اختصر فائدة الامر في تحصيل ما هو
 وليس كذلك بل قد يكون للمعنى ان في نفسه وقد يكون لاطهار عصبان كما هو
 عند آخره وقد يكون للتخلص عن يد المكونه ايجاب وقلنا اظهر العصبان بالمثل
 المذكور والمقصود هناك وجود امر بدون الارادة وينطبق على ما اراد
 لا كفي عليك ان صورة الامتنان ليست مما اراد فيها خلاف مما هو مراد وكلام
 المستدلة في ارادة الخلق بل جعلوا العنوان ابطال ارادة كافر على خلاف
 الامر كما قاله لو كان مراد الكافر الكافر وقد امره بالايان فالامر كذلك ما يريد
 بعد سعيها وفي بعض نسخ المواضع قال آخر خلاف ما يريد بعد سعيها **قوله**
 وانشأ الى جواب هو فتكون ما قال لا يحسد ولا يفتح عقول من تمهيد الدفع ما
 وعلى الجواب الثاني مقدم على الجواب الثاني **قوله** والى ان اذ اخالفه
 انشأ الى ان الواو حاله ولو معني اذ او حاصلة الحكم بطلان التامني ان
 اللازم على الاشاعة بناء على هذا الجواب بالفرق بين الامر والارادة ان
 يكون العبد في المثال المذكور حيث عدم اتبانه كما هو مراد واتبانه بضمي
 السيد عاصبا واللازم بطل **قوله** ومع قطع النظر عما يعني ان قول الله
 ولا شك انه لو علم في علاوة بعد الجواب الاول واستدل لوجه آخر من جانب
 المستدلة على بطلان الفرق بين الامر والارادة وتمام كل منهما لا بد ليس
 الاول والثاني معا الذين بناوا على الفرق بين الامر والارادة ثم
 اعلم ان العبد اذا خالف السيد في المثال المذكور فدعوى الاطاعة منه كحمل
 في باوى الواو سعيه ووجه لان احتمالات التركيب اربعة منها ثمانية وواحد
 ثلثي رابع سابع الاول ان مخالفتها مواضع مصلح السيد هي كحليصة
 عن معاتبه السيد فالجواب انه لو سلم فهذا مشترك يرد على المستدلة ايضا لان

كون الارادة مواضع الامر لا مصلح لان مواضع المصلح على حاله والثاني ان الارادة
 في جانب المصلح فكون منطبقا للجواب انما لا يتم ان مدار الطاعة والعصيان
 على الارادة والامر المكون في قول الله وتكون ان يقال ان كونه يكون جوابا
 بناء على هذا الجواب في الامر ان الثالث ان رضا السيد في التركيب لا سحلاص
 عن السلطان والطاعة هي مواضع الوضعا فالجواب بعد المسلم انه من ان يقول
 ان الرضا في جانب التركيب فان استدلال من مواضع المصلح في رد على المستدلة ايضا
 وان استدلال من موافقة الارادة فالجواب ان موافقة الارادة لا سدد الوضعا
 على كما ذكره الله وفصله في الاصل بالتمثيل والتوضيح ومثال المكونه ايضا
 بوصفه في الحمد **قوله** فلم لم يحل السمع في قال بعض من استدله ما حاصله
 ان طوعا او كرها والسنة يدل على مخالفة بين العلم والسمع والسمع وكذا
 بخلافه من مذهب من البصار والعلم في اذا اظهرنا الشيء بعد العلم التام به وبما
 قرنا لم يبق مجال كما قيل له كما هو فاعن معنيهما كحليصة لا تنفعا ولا تنفي
 الامر فبين من جهة والتفصيل في القداء منهم ما لم يزم من نفيها نقص فلم يمتنع
 قلنا الكلام في انه بعد الحرف عن الظاهر لم لم يحل على العالم اذ كان ذلك المعنى
 المذكور في غير المذكور ايضا خلاف الظاهر فجمع تر جمع خلاف على خلاف
 خط آخر اذ فيه نقل القداء والفرق بين الاضمار بالمعنى المحصى والعلم مسلم
 لكنه مفرد في الظاهر والكلام بعد الحرف **قوله** فان كل كلي في مال بعض
 من سدد الله اقول لا كفي كون هذا البيان منافيا لما جعله سائلا واعترا فان كونه
 سعي ذا أهمية كلمة بعض ما اوجاه الله انشأ بقال الكلي كالمهية معني ما به
 انشأ هو هو والافظ ان يكون تعينه بذاته لا يكون كذا لان التعيين بناء في
 الكلمة والاشراك فامكنه والمطلب حاصل واثبات هذه المسامحة كشرح
 لا يلحق الى افعال هذه المناقشات من معانيها فانها وظيفتها فاعرف من
 عن سلك مسلك كحليصة **قوله** بدليل توحيد الواجب في والنوق من
 هذا المطلب والمطلب توحيد الواجب ان الاشراك في الماهية ههنا مفروض
 مقور اولانا ان استدلال على بطلانه والاشراك في الوجوب محتمل وفي
 مطلب التوحيد الاشراك في الوجوب مفروض الى ان سعن بطلانه والاشراك
 في الماهية محتمل ومجمله ههنا كما قال سنقره الى توحيد الواجب في ابطال

احد الاحتمالات الى تقريره في آية هذه الاشياء الى توحيد الواجب ولا الى
وليد المذكور في الشرح حتى ياتي حواله الشئ في الية دليل التوحيد والتوحيد
الى تقييد الشئ **قوله** وايضا لو كان الشئ لو كان الواجب هو مجموعهم
والمقصود من عدم التركيب في تعدد الواجب لو كان **قوله** بل سلب
التركيب المفرد ووضعيه واجب وثانها جبره المشترك وثالثها هو الواجب
المشترك الموجود في الشئ بل يرد في الثلثة باعتبار مجموع اسبابه في الثلثة
قوله وكذا لو كان هذا في هذه الصورة انما يلزم التثنية في التركيب
وغير المحصى في هذه الواجبات كمن الثالث كمنه مما اعتبر فيه في امره
منه من كونه اعتبارا بان كان ما ذكره الاستدلال حقا وعدم الكلام **قوله**
وقد مضى في الشئ ان قال ان لا يرد في المطلب من الواجب انما هو ان
الرفعة بالتركيب في هذه الاشياء واما كونه خافيا لا طاله فانه احد
ان لم يرد فيها احد يستفاد فيها اجماع شئ بل كان هذا مع كبري
صبا به على غير لبي في مضموع فاذا ذكر ما مرته في ذلك اقول العود بعد
احاله النظر واطاله النظر انما في من قد خفيوا كلامهم واصلوا امرهم
ووفوا الكلام من مواضعها وليسوا بوجه احد من مواضعها والكلام فيه هو
على كسفي قولهم وجود الواجب عن حصة مقول كما دل برهان على ان
ما سوى حصة الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مضمون في غير ذلك من
استناد الى حصة الوجود الذي هو واجب لذاته ثم قال قالوا ملك الحصة لا كونه
ان يكون امرا عاينا اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الوجود في ضمن الافراد
وايضا لو كان احتياج في وجوده الى ان يحصى وحي لا يكون حصة محض الوجود
بل الوجود مع خصوصية فيكون شيا موجودا لا وجودا حرا فانه عبارة ولا كسفي
ان سلب العموم لا خصوصية له في كون وجوده عن حصة بل اذا كانت
مغايرة لوجوده الله يلزم سلب العموم بالوجهين المذكورين غاية ان يقال
في الوجود الثاني في بيان الاستحالة انه يلزم تركيب الواجب ثم حكم بان وجود
المحصيات الممكنة امر اعتباري تابع لها مستفاد منها معنى ان وجودها
هو نسبتها اليها بل وجودها هو ذلك الوجود القائم بذاته نسبتها
على عرض وقيام بل العود على العكس في كل شئ رازر

من وتعارض ذات وجوده مستحيما في مشكوة وجوده ممكن كذا يمكن
برفت في كونه واجب كجزئي فانه فيصير فاعله مع لسه نور السموات الارض
علا ولا بعد لان النور هو الوجود القائم بذاته الظاهر في معنى
الموجود اعم من ملك محصيه وملك محصيات ثم بين ان التشكيك في وجوده
باعتبار مصداق الخلق الواجب هو ذاته مع وفي ملك محصيات هو انصافها
باعتبارها على لان الواجب مع كون حصة وجوده صا قد عرصة فرد آخر
من الوجود المطلق حتى يكون موجودا من حيث هي فهم بعض المتأخرين او عرصة
المطلق اطلاقا كما يعرف بعضه وفصل في ذلك ثم رجع الى ما مضى لبيان في التوحيد
فقال لا يجوز بعد حمل ملك الذات اذ لو وجد الثمان في ملك الذات لكان
لكل منها حصة سوى حصة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن ان
يكون كذلك لانه ليس له حصة كلية والا احتياج الى المحصيات فظهر معنى
ما قاله الشيخ في التوحيات فرف الوجود الذي لا اتم منه كلاما فرفه ناسا له
فاذا انظر في موهوبه اذ لا تميز في حرف شئ فظهر ان عدد الواجب مستغنى
لا في خارج فقط بل في الصور ايضا بمعنى ان العقل اذ لا حصة خصوصية او على
وهو سلب على خصوصية لا يمكن ان يفرض شئ فانه كسفي يكون على عدد
وجوده مغاير له بل كل يفرضه كذلك باول النظر فاذا اسعن النظر فظهر انه
هو لا بان له وانما يمكن له فرض التعدد اذ الصورة بوجه نسبي او سبلي بعد
عن خصوصية ذاته ثم قال وانت حري بان هذا ايضا انما يتم بعد ان يظهر كون حصة
الوجود امرا واحدا في ذاته وبعينه على البديهة فانه ينبغي عليه باذ كره
وهو ان اصحاب البصائر الناقرة قد ركون في بادي النظر اشتراك احتياقي
في امر واحد نسبي هو الكون ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم ان هناك امرا آخر
هو حصة الوجود تام بذاته مستغنى عن اموره فانه به يغير ملك احتياقي متصف
بهذا المعنى الاصل بل هو الذي يغير بالاضافة الى كل حصة كونه ملك محصيه
باعتبار العارض هو في ذاته خال عن جميع النسب بمعنى ان شئها لا يربط
في حصة كذا ان الموجود في كونه هو الوسط وهو امر شخصي مستمر مبدئي
الى المنتهى ثم يغير هو بالاضافة الى كل حصة من الوجود فانه كونه في ذلك
احد فاشتراك احتياقي في ذلك الامر النسبي مستغنى لا كذا ذلك الامر

النسب الذي هو صفة الوجود الناشئ منه تلك النسب كما انما يلاحظ في الوجود
 يصير معطى في كونه من حيث لا يكون في الوجود كما انما يلاحظ في الوجود
 من كون في اول النظر انما هو كونه في مرتبة في الوجود في الاعيان
 ثم يرجعون ذلك في النظر الثاني الى وجود تام بنفسه فلو تم ثبت ان جميع
 وجودات جميع المتماثلات في الوجود هي كونه في مرتبة في الوجود في
 هو الوجود بالبحث التام بنفسه فاحتمال كونه وجودا في خلاف الاول في
 المهمة تمام بنفسه ايضا لا يكون انتساب بينه وبين المتماثلات باق بل يجوز
 ان يكون ايضا انتساب للمتماثلات به ولا ينافي انتسابها الى الوجود لان
 ايضا كاستفادته بيت واحد بغير كونه في الوجود كونه في الوجود في
 اخرا البتة غاية الامر انها اضمحلت في ضوء الشمس لانه انطفي وانتي فلا بد
 من ابطال ايضا وايضا المراد من اصحاب البصائر هم الموصوفه فكون ما وجدوه
 وحكموا به من الوجود است فلا يكون دليلا لغيرهم ولعل اشار الى كل كونه معطى
 ثم قدس في الوجود هناك دليلا على ذوق اهل الاشتراق بجدان الوجود
 نور واداني لا تفاوت ولا تعدد في الاكسب البتة والضعف والكمال
 والعصان وغاية محال هي المراتبة الواجبة وغاية نقصان هي ان يكون عرضا
 مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة في الجسم فلا تعدد في مرتبة الائمة القرية
 والاشد المطلقة وان استتمت التعصيل فارجع هناك **قول** وجهه انما
 لان ان يلزم ان قال بعض من سنده اليه في سان التا والثالث معنى ان المراد
 بالجموع هي مجموع معرف الائمة والائمة بدون الوصف فاحصا في هذا الجموع
 الى العلم المستقل لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزاء التي هي هذا وذاك فثابت
 الفاعل في هذا الجموع لا يتصور التباين في هذا وذاك فمهما صدم كون
 الواجب معلولا لغيره ومن هذا السور علم ان قوله فاعلم اشار الى دفع هذا الوجه
 وعدم ظهوره بدون التامل التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب معلولا
 لغيره الى نحو ما ذكرنا في الاصل ثم قال وذلك لاننا نعلم بان اصحاب الكل
 يلزم من اصحاب اجزاء مطلقا بل معلول ان اصحاب الكل الذي هو محقق الاجزاء
 من غير اعتبار ادخاها فيها في وجوده الى الفاعل فاعلم انما هو لا اصحاب تلك الاجزاء
 كلها او بعضها في الوجود اليه على ما حكم به براهمة العقل انتهى **الكلمة** المستثنى

مقال

فتعال اول اسان المراد من الجموع بانه معرف الائمة الاجماعية تحت ضامع لانه لم
 يشتبه على احد ان المراد بهذا او ذاك كلف ودعوى وجود الجموع لا يصح الا فيه
 لان الائمة امر اعتباري لا وجود لها وكذا المركب الذي هو داخل فيه وآت في رسالة
 اثبات الواجب القدر صرح بذلك بهذا وقال وكن ما اعتبرنا تلك الآثار
 بحث لا يشتبه عنها شئ وبين فائدة التقرر ان احتراز عن توهم دخول الائمة فانها
 اعتبارية لا وجود لها وكذا ما بين داخل فيه فاما بيان الشرح في تلك الرسالة
 بورود المتعين كذا كورين فالمراد من بل واجب واحتمال الرجوع والا
 كلفا عنه بالامر بالتامل لا كلف فانه امر عظيم واشكال قوم يحتاج الى اسان
 وتفصيل بعد اراد المتكلم في موضح وثالثا انه كلف معلول احد بان احتياج الكل
 بل معلولية سلب من معلولة لجزء فان مجموع الموجودات الآن المركب من الواجب
 والامكانات موجود محتاج الى كل جزء معلول وليس جزءه الواجب محتاجا
 الى شئ ومعلولا فان قيل كلف اصحاب بعض الاجزاء ومعلولية كاجزاء الممكنة
 قلنا باقى ترجيح فان نسبة كل جزء الى كلف مثل نسبة سائر الاجزاء الى معلولة
 الكل ان كان مستلزما لمعلولة لجزءه والامر جميع من الاجزاء في نسبة الجزء
 وان كانت متخالفة في نفسها بالوجود والامكان فيجب ان يعمل جميع الاجزاء
 وان كان واجبا ورابعا ان الكلام ههنا في المعلولة اللازمة من معلولة الكل
 ومقصود استقلال فاعلمه الفاعل لان اصحاب الكل هو معلولة احتياج لجزءه معلولة
 نفس معلولة معطى هو ظاهر او ايل كلام هذا القائل او افوه بل صرح بها
 والاكتفى في الاستدلال انه يقول في القدر الواجب مجموع الواجب مركب محتاج
 مستلزم اصحاب الواجب وكذا اذا لم يكن لكل اصحاب سوى اصحاب لجزء
 كاصح الحكم بعدم الجزء على الكل كذا بلا خلاف واللازم بطرفه ومعارضة الكل
 للجزء الى جزءه كان مما لا خلاف فيه وكذا اصحاب الكل الى كل جزء ومعلولة له
 وكذا عدم اصحاب كل جزء وعدم استناده الى كل جزء مما لا خلاف فيه لا اعتقلا ولا
 والا يلزم استناد كل جزء الى نفسه ايضا فحاصل ان اذا استلزم اصحاب الكل
 اصحاب لجزءه بل كان اصحاب الكل نفس اصحاب لجزءه مستلزما استناده الكل
 فلا يتم تمسك الغير بمسني لا بطلان له ورد التمسك في اثبات الواجب لان
 كل واحد من اجزائه وجد عليه التامة في السلسلة المفروضة ولم يبق اصحاب

جزاء فلا يبقى اصحاب المجموع ايضا لانه لا حاجة له في نفسه فرضا وانما ورد بهذا
 الدليل في رساله اسباب الواجب بحدوده وابطال احتمال كون الجزاء علة بالاصحاب
 الى الجزاء الا ان لا يردوم معلوله الواجب وكون المجموع علة لبطان كون الشيء
 علة مستقلة بنفسه ودفن منع كون المجموع موجودا وكذا دفع كون المجموع
 مفصلا عنه لانه محتمل كون المجموع مستغنيا عن العلة ونقل عن الشيخ نهارك
 انه قال في السعيا كل اثنين فالواحد منهما مفهم عنه اعني انه لا تصور
 وجود واحد منهما دون وجود الاخرين ولا تصور وجود الاثنين الا والواحد
 احد موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان الواجب الوجود لا كوزان
 يوجد عند الشيء اية قبله فرضيت ان ينج منها انه لا تصور موجود ان متصفان
 بوجود الوجود هذه عبارة وهو محتمل ما ذكرناه مفصلا فندبر بر الشئ علم
 ان كلام الشيخ كمال ان يكون الزام بعدم شئ على الواجب منه فندره من جهة
 ان المجموع ايضا واجب لانه كثير من افراد الواجب والكل من افراد كماله فندره
 لانه كمال الكلي ووجود المجموع مقدم على مجموع كماله الواحد على الاثنين فلا يكون
 محتملا ما ذكره الشئ بل يكون مثل ما ذكرناه آنفا من كفاه الاستدلال بدون
 الزام علة وندره منها غاية انه لا يغيره من جهة ان الاصحاب بهننا ثابت
 للمجموع على الواجب والواجب ايضا هو المجموع ادعاء وهناك الواجب هو الاجزاء
 كما هو الواجب والاصحاب ايضا فلا جواز لكنا ادعاء ولكن بتردد في كون المجموع
 واجبا وفي انه هل ينافي مثل هذا الوجوب لاصحاب ام لا مثل ان الكثير من السطة
 لفظ كونه كثير من افراد ما وسع عدم الانتقام في كل نقط باق على حاله في
 كان وهو مصحح يصدق النقطه في حال افراد وقد فصلناه في شرح
 رساله اثبات الواجب لعدم وجوبه وقد كنت متفطنا سالف الزمان
 بهذا الدليل واوردته ذلك في الشرح وقال الشئ في رساله الجوده في تعاليم
 من قال ان هذا الدليل مغالطه وظني ان هذه النسبة غلط ان هذا الدليل مبني
 على عدة مقدمات الاول ان المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مر والثاني انه
 ممكن ذلك لاقتضاه الى كل واحد من الاحوال الثلاثة ان كل ممكن محتاج
 الى علة مستقلة وهي انصاف بينة لا يقبل منع والواجب ان لا شئ من المجموع وكل
 واحد غير مستقل فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا جهل اذ ليس

هناك شئ آخر يصح ان يكون علة مستقلة وممكن هو نقل المقدم الثاني من الشئ
 فانه لو كان اصحاب الكل هو اصحاب الاجزاء او جواز كلف يصح دعوى المقدم
 الثاني **قوله** مل وجوده عن وجوده وقد دفعه الاستدلال بوجوه اخرى
 في حواشيه على كل رساله هو ان كون وجود المجموع عن وجودات الاجزاء
 وعلة عن علة لا يصح العلة مطلقا ولا التردد بان نفس المعلوم او جوده
 خارج عنه ولا احتياجه واحد من الشقوق فيتم الدليل **قوله** وليس الوجود
 جواب عن سوال مقدر بترتيب الحكم حكمته بان الحكم في المركب الاعتباري انما
 يكون مجموع احكام الاحكام والآثار وبذلك حكمته ان اصحاب المجموع الى الاحاد ليس
 اثر امكانات الاحكام لان مجموع الامكانات مركب اعتباري فكيف حكمته
 بان وجود مجموع الواجب غير وجود الواجب ومجموع الواجب مركب
 اعتباري فاجاب بان الوجود ليس من الاحكام **قوله** كمن سعى الكلام
 هذا يريد بان الاحتجاج مقدم على الوجود كما يقال يمكن فاضاح فادع موجود
 ممكن كون من الاحكام ومن متفوعات الوجود **قوله** نامل منه اشارة الى الجواب
 عن الايراد باننا جعلناه من احكام مجموع الموجودات والمركبات بل جعلناه اثر
 مجموع الامكانات وحكمه وحكمنا بان لا يخالف حكم مجموع الامكانات فالاصحاب
 حكم الامكانات ومن متفوعات وجود الامكانات وكيفية باق وجه كلف
 الامكانات خارجا عنها او اثرها او ذهني كلفك **قوله** وجبت عليها
 هذا في مجموع الامكانات واما في مجموع الواجب كما فيمكن من نيلان الاجزاء
 لم يجمع العلة واما في المركب من الواجب ويمكن فعله قياسها وان نقل الكلام
 الى مجموع هذا الوجود ومجموع وجودات الاجزاء فالكلام فيه كالكلام في مجموع
 وجودات الاجزاء لان هذا الواجب ايضا وجد علة مثل كل واحد من وجودات
 الاحكام **قوله** وكما ان يكون الاشارة الى العلم ان الشئ لا تصور بوجود
 انما له بالصوره وبالفعل ثم انما له بالفعل تصور بان يكون احد بها خاتفا للاحكام
 كمالا وبعضها كقول به لا يمكن فلا يصح الجمع وبان يكون احد بها خاتفا لبعض
 اجزاء والافاق كما ان المجموع يشتمل على جميع النور وموجود بخير
 واسم من دان والافاق الظلمة وموجود النور واسم من ولم يرد بالنور والظلمة
 وخير النور والافعال والاعراض معطى بل يشتمل على جميعها وهذا ايضا لا ينافي في الجوز

وبان يكون احدهما معطلة تامه جميع الممكنات والا كونه ناقصة كذا فلهذا
 في السواقي سلم التوارد وان لم يكن الآخرة تامه لانه يضم الناقص الى التام
 يحصل تام آخرة ولكن لا ينافي السجود في التخيلاف وبان يكون كل واحد على تامه
 سلم التوارد في السواقي والسجود في التخيلاف بل التوارد على حال لازم ولا اقل
 من التوارد على سبيل التبادل وبان يكون كل واحد منهما ناقصة فلهذه احتمالات
 بعد التخليق اربعة فاما في جميع الاحتمالات ونفي بعضها فاصح الاول
 لا يكون فساد العالمين في محتمل جميع احتمالات التعدد بل في محتمل بعضها
 وهو عدم التبعية في محتملات والاستقلال في كل من العالمين وليس فساد
 ماه موصوف بالعالَمين اشد واظهر حتى يبنى الكلام على ظهوره في بعض
 فساد العالمين وايضا استحالة السجود في بعض الصور غير مسلم نعم اذا كان المراد
 نفي التعلق المستقلين كتحتمل السجود في حق لعم الدليل كما سنفصل
 ولم يثبت الى الآن الا ان العالم كدونه له فالتام فادرا محتملا اما في واحد او اثنان
 كل منهما تاما ورخصا ردة ناقصة في احيى والعالم من جملة ما في محتمل
 عظيم نفيل فلم يثبت الى الآن وما رايته وما سمعناه فان بقي شيء ففقد
 والنظر في ما رزقنا على التام في بيان ان المراد اى بعض واستحالة
 ما اذا لم يرجح ذلك البعض للنفي فتأمل **قوله** لا كحصار معلوم في احتمال
 ان لا يخالف واحد من الاثنين الباقين ذلك الآخرة ولا هذا ولا يوافق
 لواحد منهما بل يمكن بينهما لا الى هو لا ولا الى هو لا كما احتمال عدم المحال
 على عدم وجود الكهين في السؤال **قوله** لا مطلقا اى لا الالهية
 مطلقا والمراد من المقيدة ان يكون التقيد داخل القيد خارجا او موصوف
 العدد والعدد المقيد كلاهما خارجا كما تصدق في كذا هيبة مستح
قوله سلم وجود الكهين كغير الى ان الاحمال الثمانية كان له وجهان احدهما
 ان يوجد آله واحد مع عدم سعة وثانيهما ان يوجد آله واحد مع
 فاسق بقى كان ابطال الوجه الاول وهذا شروع في ابطال الوجه الثاني في جاصل
 انه لو وجد آله مع لم يكون مجموع الكهين السالكين في وجود الكهين بل
 فان حصل الكهين في الالهية مقيدة بكونها غير له وموصوف به وليس غير
 فتأمل نعم لكن اذا اراد من مجموع ما فوق الواحد يلزم من نفي الكهين التوحيدي

له معاني نفي آله مغايرة لغير مطلقا لان الثالث لازم للثاني والثاني ايضا لازم
 للثالث فيسمى هذا المجموع سعي اتي جزوا كان سلم نفي الجزء الآخر وايضا
 لعله يمكن ان يقال لغيرية ليست صفة لكل واحد بل هي صفة المجموع في
 يلزم من نفي المجموع نفي واحد من هذه الالهية والواحد كسفي لا يكون له
 لا سعي في وجوده فمكون احد الكهين الآخر نفي نفي اى واحد منهما
 سلم نفي الآخرة للتلازم بينهما بل لا خصوصه في الاختصار بواجب نفي
 واحد من المجموع انه يكون كسفي واحدا من الكهين كسفي **قوله**
 كما هو معروف والمشهور حديثا اى كما هو معصفي كسفي والمشهور حديثا لم يس
 المراد انه حديث مشهور مقابل كسفي وحسن والصنف مثلا بل المراد
 انه مشهور انه حديث من اى قسم كان من اقسام كسفي **قوله** وهذا الحمل
 مامه هو وجهه على الحمل المشهور **قوله** مع انه مشترك في الصور بين
 اى في صورة الاستثناء والتوصيف **قوله** ونظر منه اى من ان الكلام
 في التوحيد بعد حفظ وجوده كنه محتمل لانه كلام له كنه ولم ينقل من النسخ
 انه نزل في التوحيد محمدا بن لطف مانه لاثبات الواجب بان يقال لو كان
 فلهما آله لا يجالها واصلا حهما وانتظامهما وانفقوا ولم يكن له تعالى جودا
 لا سظم احدهما ومعدان وهذا مثل ان يقال لو رجل عاقل مدبر كاف
 في كسفي في جملة لو لم يكن هذا الرجل من قوم لم سظم عالم وان بالغوا في
 الاصلاح وسعوا في التدبير وسعد في مهادنا قاله القاضي مما ان المراد ملازمة
 لكونها مطلقا او مع وجوده ان يكون المراد ملازمة لعدم معطى ذكر ولعله
 اشير الى هذا فيما بعد بالامر بالتأمل **قوله** لو وجد غير له نفسا بمعنى بعد حفظ
 كون الغير آله فان المذكور هو الآله مع وصف كونه فلما كان مطلقا
 هو القيد الاخير اعني الغيرية استقطا عصار جملة وصف الالهية مع وصف
 الغيرية لان الالهية ايضا موصوفة ولعله لم يرد الامر بالتأمل كما قال فتأمل
 بعد فان له محالا **قوله** فان وجوده يدرى بمرطاح قال بعض من يستند اليه
 اقول لا كسفي ان عدم امكان ارادة الآخرة يسكو به بواسطة كون كسفي واجبه
 بارادة الاول يوجب بجز الآخرة قطعا اذا مانع من ارادة السكون كون
 السكون مستغنا بسبب نفي ارادة الاول لكونه نفع امكان ارادة

الا في السكون **الاول** في تبيين ارادة بالحركة ولا معنى بالمنع
 سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امکان ارادة
 اما ما عجزوا به وما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الارادة
 الاول ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امکان تعلق ارادة الثاني بالسكون
 ان ارادة الاول بالحركة لا بعده حتى يقال انه متنع السكون بسبب ارادة الحركة
 بل يكون كل من التعلقين بالمكن وما جعله نظير ذلك لا يصح نظرا لان ارادة
 الواجب احد الطرفين كخصيصه بالوقوع دون الآخرة فلا يصح تصور ارادتهما
 معالان فالتين الارادتين متضادتان بالنسبة المحرمة واحد ما كحتمان
 بخلافهما من جهة على ما لا يحكي وصرح به بعض المحققين اشتراط عبارة يقال
 لا يحكي عليك ايضا ان الارادتين انما سفاوان بالعرض لتضاد امراديين بالذات
 لا بالذات بل بوضع فضا ارادة الطرفين متناقضتين معالعدم العلم بتناقضهما
 او الغلبة عنها وكون الكلام في امکان تعلق ارادة الثاني بالسكون في آن
 ارادة الاول بالحركة لا ينافي في الترديد بانه مشروط او عرفة ولا سفين احدهما
 ولا يخرج عنهما وعلى مورد التبعين لا ينافي في الترديد بتوسعة وعلى تقدير عدم صحة
 الترديد لا يرفع بالزوم والزم على ذلك لعدم كنفروض على تقدير الترديد وايضا
 الكاتب بشرط الكفاية يسمع عليه سكون الاصابع سواء كانت على كفاية
 نفس ذلك الكاتب او غير ما فلا فرق بين فرض عدم امتناع السكون نفس
 السكون او غير ما فكلامه من اوله الى آخيه لا يحج عنه قد التبريد وصعوبة التفكير
قوله بل على الثاني ايضا فان حصول مراد كل منهما مستلزم عدم حصول
 مراد الآخر وعدم حصول مراد غيره من ايتهم كان **قوله** واما تنزيه الآلة
 بناؤه على ان يكون المراد منها الاستحالة على هذا النسق معطو كما ان بناء السمع
 الاول على بيان بمرست الفسا على شق التخليف والزاد نفسه او امكانه
 عليه قال بعض من يستند اليه في تقرير جواب المذكور في الشرح هذا اذا
 اريد بفسادها في الآلة عدم كونهما على ما اشار اليه بغير محله في وجود
 العالم في صل الدليل بمش راله بهذه الآلة هو انه لو وجدت الآلة وجد
 انهم مستجيبا شرايط الالهيته وراى على الكمال وعلى جلف العالم
 لم يسكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد ملاحح من ان يكون وجوده بوجه كل منهما

وارادة استقلاله او مقدرة واحد منها او مجموع القدرتين والارادتين على
 الاول يلزم تواردهما من المستقلين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون
 احدهما الالف على الثاني يلزم كون كل منهما عا فاعين الابد والخلق وما عجزوا به
 انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيه الآلة الى هذا الدليل فليان عنه قوله
 لفساد الآلة لازم على هذا التقدير اما تواردهما على التبعين الى انما ذكرنا في قوله تعالى فاعلم ان
 ابدا ان هذا الذي ذكره مذكور مستحق في ذيل ما اورده عليه حيث قيل لغرض الرجوع الى الحق مما اورده
 على ان لا يفسد كلامه من التبعين في العلم ان المقدم اذا كان محالا وكان لازم له في ذيل مقتضى
 في جعل الكفاية والعالمين باعدا ظهور تواردهما على التبعين واستحالة العلم بالفرض هذا هو ما ذكره
 ذلك المستند بعينه وقد غفل عما اورده عليه بعد حيث قيل في قوله لفساد الآلة انما اريد في غير محله
 يلزم في تعدد الحال الى الحال لا مطلق وقد مر ايضا في ثبوت خالق موصوف بذكره في الآلة في محل التوضيح
 وايضا يلزم من كلامه حيث قال اولها ان ارادته في الآلة انما ارادته ما ذكره مبني على التفرقة
 في كلامه انما هو من هذا كيف لا يعمى الا بالامكان المذكور **قوله** يلزم منه على الاحتمال انما هو الشئ
 على احد احتمالين الاول انه **قوله** لكن لا يحكي على العالم انما هو هذا رجوعا عن قبول لزوم الفساد على الطرفين
 الاحتمالين **قوله** يلزم على تقرير القوم ونزوحهم ان لازم امكانه **قوله** ولكن هذا اكمل ان هذا مستدركا
 على الله وقوم حاصلة انه ليس بكلام الله على احتمال السقوط فلو كان بناء الاول على التخليف
 فقط والامكان على كونهما على السعة النظر عدم موافقة كما ذكره على مجموع احتمالات الطرفين في
 ملاحظه وعلى احتمال ان ما ذكره الله ام لا هو طريق القوم ومنهم من ما ذكره من خاتمة ولكن على
 الله يلزم ان لازم امكان الف ولا تنزه كلام الله **قوله** وانما ان لزوم الفادى عدول
 عن القول بانك وانه بان كلام القوم والله لا يلزم الى القول بان لازم امكان الفادى في كلام
 القوم ونفس الفادى في كلام الله ان توافيق اللزوم على احتمال الاحتمالين مقتضاها محسوسه ذلك
 ان ابطال التوافيق بعد الترديد بين امكان التخليف وعدمه او بين وقوعه والتوافيق كما يرى
قوله ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا في هذا عدول ورجوعا عن قبول تفصيل لزوم كذا المذكور
 على احتمال الاحتمالين **قوله** انما هو الاحتمال الا في ما ذكره في كلامه على كمال البتة بالكلية و
 سعي في كلام القوم ان لازم امكان الف فقط على كل الاحتمالات الفادى على احتمال الاحتمالات فان
 اكتفوا على امكان الفادى وقالوا لم يلزم كل الاحتمالات بل ان العالمين ممكن الفادى واما وان انكر
 على دعوى الفادى في غير لازم لفساد الاحتمال هو غير محتمل بل بمانه وهو التوافيق في الشرح
 وكذا في احد صور التخليف هو ان يحصل مراد من وجوده في العالم فقط **قوله** فادو

اورد

الاختلاف في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
لا بد منها في اللفظ لاختلاف في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
كان يشي بالاختلاف في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
حاجة الى التام في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
آية في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
ينبغي في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
لم يكن في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
وله وطول استعداده بل في الزمان من الزمان لا بد من حصره عند الضرورة
وفي شرح اصطلاح الصلوة في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
والا بد وكما يراه في الوقت الحاضر في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
الان لا بد من حصره في الزمان لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
السبب لان الامانة في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
وقد بينا في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
يا ركن است اس قدر سمع كما يسمع من اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
من اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
اربع الاول في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
الحج والوقوف في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
اكتفي والى اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
والا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
ولا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
الا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
وفي بعض اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
والا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
اجبة واللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة

ثم اعلم ان ما ذكره في معنى صفة كماله كماله بالتمثيل بانه ان يقال الفرق بين علمنا وعلمنا
مثلا بان علمنا قاصر حاد وعلمنا كماله كماله بالتمثيل بانه ان يقال الفرق بين علمنا وعلمنا
ثم الكلام في انه بل يرفع الاختلاف في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
الى اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
لان علمنا كماله كماله بالتمثيل بانه ان يقال الفرق بين علمنا وعلمنا
عدم الحجة في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
لأن الحجة في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
قد بينا في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
استحالة في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
بخصوصه فانه يوجب في معنى صفة كماله كماله بالتمثيل بانه ان يقال الفرق بين علمنا وعلمنا
كان الحجة في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
توجد في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
وما علم من اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
الدالة فان كلام البشر لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
وفي اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
الله كماله كماله بالتمثيل بانه ان يقال الفرق بين علمنا وعلمنا
بان وجه في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
فاللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
اجزاء في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
فان اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
بارا واللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
وكثرة اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
موضوع في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
فاللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
كمية في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة
كمية في اللفظ لا يوجب اختلاف في المعنى بل هو ضرورة

ما ينفرد به من قدره بعد الموت لا قبله من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
كما ورد به الشريعة انما في الدنيا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
لا الا في الدنيا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
الوجه الثاني هو ان قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
الا في الدنيا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
والثاني ان قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
يخرج عن الترتيب في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
بأن ينفرد به من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
فكان الواجب ان يكون من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
ثم بعد ذلك من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
لعدم كونه من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
قال في هذا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
في هذا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
بعد ذلك من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
منه ان الرسول قد خفف من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
ادوم من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
ادوم من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
فقد وازعته الغلبة وفلان يباري فلانا او يباري فلانا او يباري فلانا
يكنه من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
انما هو من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
انما هو من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
لكن الله ما سأل الا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
في قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
فقد من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
ايضا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
ما لا يجوز ان يكون من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا

المشهور في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
يكنه من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
ان يقال ان قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
بعد ذلك من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
البيان من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
الشريعة ببيان من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
فائدة الاخص من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
واجب ان قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
انما في قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
يقول من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
يوجد من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
لعدم كونه من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
لا تدرى من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
جانب من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
بل بما يظهر من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
المقصود هو التمييز من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
شرا او عاملا كرامة او عقابا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
قالوا هو من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
القدر او صرف الداعي من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
غير قريب فائدة بيان من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
المفهوم من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
كونه مقدورا من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
على من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
ظهور العام من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
اعليه من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا
من قدره في الدنيا على ما هو في ذلك من قدره في الدنيا

والنوعين بينهما فانهم لم ينفوا ان بيان النفي الاول لا يمكن ان يكون
هذا الاجماع بل ينفوا المصطلح ولهذا سلبوا السلب في ان اتفاق غير اهل العمل والعدد امجد
لا تفسد لاجل الامه ولا في انفسهم بل ينفوا لان زمانه محدد ولا في زمانهم ولا يجوز ان يكون الاجماع
لا انه محدد هو المصطلح بل ينفوا لانهم ينفوا ان يكون بين اهل العمل والعدد اجماعا بل ينفوا
واما صطلحها معناه في التوحيد والتمسك وجوبه في مقتضى الحق وقدره الكمال
فليس هو بل هو لا ينفوا لانهم ينفوا ان يكون بين اهل العمل والعدد اجماعا بل ينفوا
في سائر الذنوب قالوا في هذا المصطلح او عندنا في سائر الذنوب او عندنا في سائر الذنوب
التي هي قوله واخترنا في المواقف في المواقف بعد نقل النفي الاول لان الامه من اهل العمل
في الكبار والصغار عدوا وهو اهل العمل او قبله انما هو في هذا المصطلح في نفسه وهو
الانبياء في زمان نبوتهم مع كونهم من اهل العمل والعدد بل ينفوا في هذا المصطلح
اولا ولا ينفوا في الثاني لانهم ينفوا ان يكون بين اهل العمل والعدد اجماعا بل ينفوا
ويعرف العصبه وانتهى في ان لانهم ينفوا في محل النزاع ويزعمون انهم ينفوا في محل النزاع
لغيرهم من اهل العمل والعدد في المصطلح الاول في نفسه وكونه الاول في المصطلح الاول
كما لا يشار ان هذا الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
له من المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
لانفسه في قوله في هذا المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
المرتب في نفسه بل هو في قوله في هذا المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
مواضع غير الاشاعرة او يقال في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
ولم ينفوا في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
انهم لا ينفوا في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
اجوز للسوء كجوزة او مرتين احدى مرات فلا يجوز ان يكون الان في المصطلح الاول في المصطلح الاول
فيكون حاصله من هذا المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
وكيف ان ينفوا في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
ان لم ينفوا في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
عدا عند الجمهور في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
فيكون اياها بالاجابة مع تابعيه فيقولون الاجابة بالكلية سلكا لاجل اوجزنا فيها الاول في المصطلح الاول
يعني القول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول

ومدار الفرق الان هو المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
اجوز لان الحق هو المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
التمام انما هو في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
بالحق فيكون الاستثناء من هذا المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
البعض مع انه اقل استثناء المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
التبعية انما هي في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
جوزة او لا ابتداء وعلا كما هو ان يكون في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
البعض كما هو ان يكون في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
بل هو في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
اجبة فلا ينفوا في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
بالحق فيكون في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
كما هو ان يكون في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
الاستثناء منقطع ويزعمون ان الاستثناء في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
الاستثناء منقطع في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
ان يكون البعض في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
ذلك المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
بعد استثناء المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
عن نفسه وهذا كما هو في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
منه كلام الجمهور فيكون في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
بين كلام الجمهور واحد كلام الجمهور في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
طريقا للتمييز ان يكون في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
مثلا فان كان في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
فيكون في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
التشبيه بالاختيار وتزعمون ان هذا المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
ارادوا بعض المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول
المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول في المصطلح الاول

[illegible]

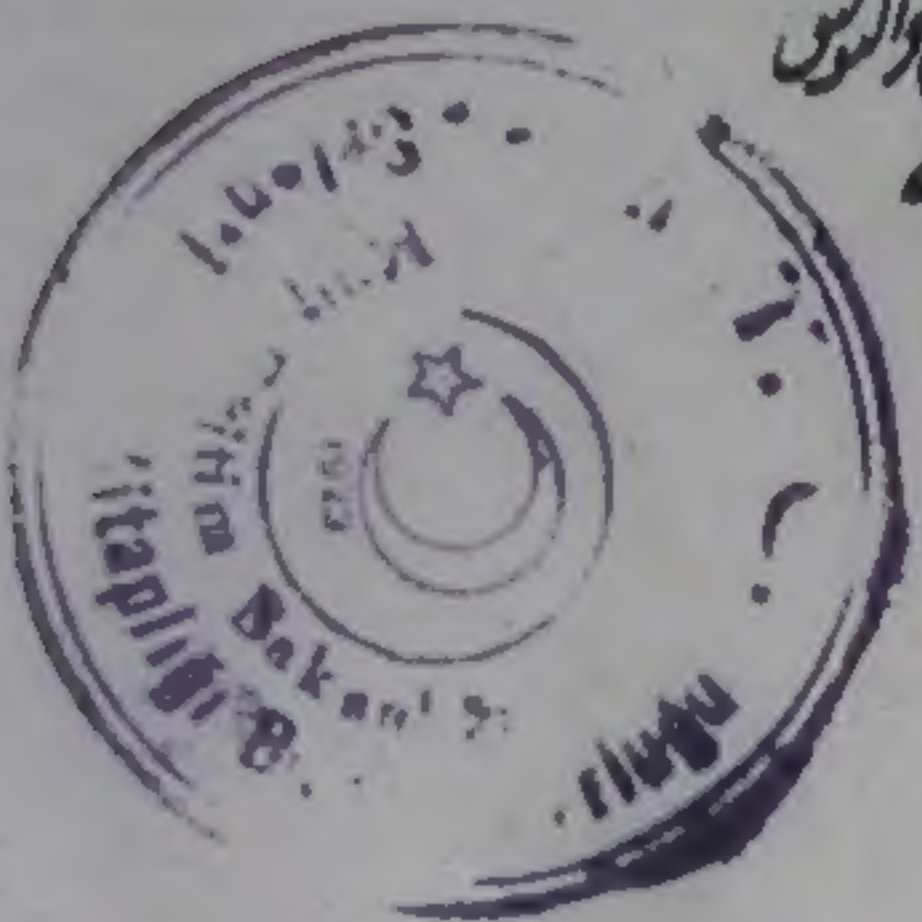
له بدون ان يلتزم فلا يكون كذا فرق بين التمسك بالبر بدون التزام وبدون التزامه انما هو كذا
فانما لا يلتزم التمسك بالبر الصغير البسيط فيكون ان يجوز المراد مثل هذا التمسك بالبر والتزامه ويجوز التمسك
مما رفعه سائر الكليات بان يجوزها المؤمن من غير ان يكون له طاعة ثم اعلم ان الاول يتناول المشهور
في القوم التمسك بالبر لا التمسك بالبر في شكله بل في جملة التمسك به او عدمه
لان لزوم التمسك بالبر وجوده وان لم يكن التمسك به في القوم لان عدم التمسك به لا يجوز عليه
الحكام الكافرين بسبب اجراء الاحكام المؤمنة على الكافرين ولعلنا سبب كل البعد في بعض المواضع
لا يجوز كالمثل في مثل مناقشة كون فيه كفر وحرمان ذلك الشخص من القبلة بعد فبقية طاعة
بما له في لزوم التمسك بالبر مع ذلك مع قطع النظر عن بعض بركات بعض من التلويحات وان كان
والضمان في اصل الكلام مع عدم علمه بان قائله الاول هو وان كان هذا المذكور فقط لا يقتضي
فيما يدور عليه ما ذكرنا من الوجه البسيط الصحيح وبشر ككلام الاقرين او مخرج بالبر لا بد بحيث
لا يمكن ما ذكرنا فان ذكرنا في المقام ولا يجوز وجهه عندنا انفس وانفس بالانصاف
بل وجدنا بعد جيل في شرح المصنف على محققنا انما جيلنا في حقه انما ما يوافق ما ذكرنا حيث قال
في الحقه بعد بيان ان شرط الاخذ بالبر الواحد بان الاسلام والابتداء بما يتفق التمسك بالبر عند التمسك
واما غير التمسك فلا بد من الواضحة فان المصنف في شرحه له واما المبتدع فقد يجوز مبتدعاً ببدعة يتفق
التكفير وقد يجوز بدعة لا يتفق فان كان يتفق التكفير فيقوم ولا يجوز فيقوم فيقوم فيقوم
عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكونه فهو عندنا كالبعد الواضحة انتم وجهه كواضعه والابيد
ان من المبتدع لا يتفق التكفير مبتدعاً مع يتفق بدعة التكفير فيجب بين البدعة والتكفير ثم قال في قوله
في قوله كالكافر فوط هذا القول انما لا يسجد في حكم الكافران كان ظ التكفير بعد حفظ كونه
بدعة متضمن للتكفير غير التكفير الاول لكن من غير التكفير الاول كذا ايضاً كان في ذكرنا وكذا القول
بانه بدعة يتفق التكفير لعدم القول بانه يتفق الكون فيما ذكرنا فان تكفير صفه البير وصفه الكون
كالبدعة يعني انه لم يوجد وصفه زائدة على بدعته هو كونه لا في غيره والتكفير وان لم يكن صفه
المبتدع لكنه وجد في حكم يتفق له في اجلة وان كان لازماً وانما حاصل ان نسبة التكفير يتصور بوجوه
الاولى بان يجوز المراد منها هو لزوم التمسك بالبر المعنى لا يلزم التمسك بالبر من هذا الكون بجملة مثل
التزامه ولا يفرق بينهما وغير التمسك بالبر فالاستشراك في كل من الطرفين بل لا حاجة الى
الاستشراك لان الفرق بينهما مسألة مشهورة فيكون الحق ههنا بيان موضع اللزوم وانما ان
يكون التزامه بعد التزام الفرق وقبول ان الكون في التزامه في اللزوم فيكون الحاصل ولا ينبغي
اصح الى التزامه لانه هذه المذكورات فانما تكون نسبة الى التزام الكون وغير التمسك بالبر قبول اللزوم

[illegible]

معنى معتبة النظم حال اختلافه وانما اختلافه في انه بل يشمل على العوم على ان لا يعود اليه بعد ايقاع
 شئ من العوم على الاثر او شئ من الكمال على الجوز كما قاله بعضهم وجعل في عدم النظم توبة وديلا
 عليه فيكون ذلك العوم بعد توبته كما في المواضع ولا يشمل من هو النذامة عما هي فقط كما في بعض
 آخوه وحده من عدم النظم توبة على ان الحاد منه النظم الكامل فيكون ذلك العوم تاسيس ثم لو قيل
 ليس الحاد منه النظم هو النذامة عما هي فيها معنى فقط وان كان قصصه وتقصيفه في عدم النظم بل
 هو ترك فعله مطلقا فقد فيها معنى اوله وان كان تجازا كما قلنا والاقلاء عنها في الحال عطفية
 لم يسلم حاله كمن سبق ان الظان النذامة عما ارتكب فيها معنى اذا كان لا ارتكابا واما ايقاع
 معتبة من عدمه ولا يكون في التوفيق الاقلية في الحال مع العوم على ان لا يعود واذا قدر بالنسبة الى
 ذلك المعصية فلا يكون التوفيق نائفا اذ يصدق على هذا الاقلية العوم من تركه المتركب فيها معنى مع عدم
 النذامة عما هي في الاقلية كما لو لم يتبعه عن تركه المعصية فاذا بنى الكلام على هذا النظم لا يكون التوفيق
 جامعاً واذا صرح في ظاهره فلا يكون نائفا الا ان يقال مادة التوفيق يجب ان يكون متحققاً ووجود الاقلية
 والعوم المذكورين بدون النظم عما هي غير مسلم كما منقوا وجود النظم بدونه الاقلية والعوم المذكورين
 وانما بعد منه وجود النظم والعوم بدون الاقلية فالجائز ان يكون ذلك النظم بعد الاقلية مع عدمه لا يكون
 لا فائدة له فالاولى ان تركه كما تركه لا يجوز في ايقاعه المواقف في النظم على معصية من عدمه ان لا يعود اليها
 اذا قدر وابقى يجوز ان يلزم ان يتركه تارياً ولا استحالة لان غير تارياً بغيره من الناسق فالتارياً ب
 يجوز من وسطا بين من لم يتركه لغتق الصلا وبين الناسق والعار من على المعصية فاسق وان لم
 يتركه البعد قال والعصية هو الكمال لانه يجوز ان يكون باعثة النذامة من خصوصية المعصية توبت
 عنها دون غيرها نعم في التوفيق تاسيس لا وحيث اطلق المعصية وقال انه حيث هي معصية مطلقاً ولا
 يتصل من حيث معصية فاعلم كذا وكذا قال ولم يعمد السكريم وهذا القدر لا يتم كذا على كماله
 بحيث انهم لم يوردوا ولم يوردوا اذ ناعا ما للجميع او خلاص الاما على التوبة من زمانه وبعده و
 انط هو الاذن العام قال فان علم انه يورد في كماله او يعلم ما يعم الظن بل الاحتمال ايقاعه كما في
 كماله التوبة فان احتمال الضرر كما في غيره ثم لم يعم من الغش فان كماله كماله الغش كبقية
 مختلفه انما كانا وادنا ما اشتهر من التوبة بل هو في منة ايقاعه ولم يعلم ان ايقاعه من الغش في
 مرتبة من العلم يجوز بانظمة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من كماله ما قاله في الاخير فاعلم
 فان احتمال عدم القبول مع الامتناع عن الغش كيف يكون سبب ترك الواجب الذي لا يجوز كونه و
 حاله وان لم يجب لعدم اشارة الى الفرق بين الشرطين فان الشرط الاول اذا انتفى واحتل
 الغش لا ينشئ من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثله لا وجوبها ولا نهىها ولا اجتنابها

122
 Jjmer

ابا حنيفة بل سدد من الكمال ايقاعه الاحكام والشرط ان اذا انتفى فقط بتق وجوبها وبين
 نهىها فبفسخ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب من الامر بتق وجوبها وبين
 سبب البقاء ونهىها هو الاطلاق لشماعير الاسلام لا يخفى ان هذا لا يكون في بناء نهىها
 واستحبابها فان عندنا في الشرط الاول ايقاعه يجوز ان يعلق الاحتجاب بشئ من الاطلاق
 شفاير الاسلام محقق فيه ايقاعه بل فيه بل هو على وان تم عاسق فثبت قدم انكس
 بودور كويرد دست روتكر وانذا كرت شمس بار دبر سرش واحمد لله على الاتمام والروى
 على شفاير الاسلام والصلوة على محمد خير الانام وآله واصحابه العظام صلوات
 الدرجة بين البررة الكرام المعصومين بالطور والرخس عند كرام
 والعدام ثم يوم الاربعاء اول شهر محرم الحرام
 سنة ومانس والوفى الحرة الجوية



149
 ونقد

6667

Handwritten marginal note in the top right corner.



Faint, mostly illegible handwritten text in the upper half of the right page.

اذا قدرنا ان يكون ان يلزم ان يكون كايب ولا احتمال لان غير
في غير متوسط بين من لم يكن لغسق الصلا وبين الناسق والعا
يرتكب البغض قال والصحيح هو ان لا يكون ان يكون باعث ال
غرا دون غير فانهم في الترتيب يناسب الاول حيث اطلق المصيبة
بما من حيث مصيبة خاصة كذا وكذا قال ولم يعمل السكران و
ثبت انهم لم يوردوا ولم يوردوا انما عا ما للبحر او فخصا
انظر هو الاذن العام قال فان علم ان يورد في كذا
كلا في الترتيب فان احتمال الضرر كما في غير ثم لم
مختلفة ان كانا واذنا ما الترتيب كما في الترتيب بل
مرتبة من العلم بغير ما فعله الامر بالمعروف والنهي
فان احتمال عدم القبول في الامور غير الغفلة كيف
قال واذ لم يجد لعدم اليقين في الفرق بين
الغفلة لا ينفي من الامر بالمعروف والنهي في الغفلة

Signer